MANUALES DE TEOLOGÍA CATÓLICA

I.S.B.N. 84-7050-404-5

CARLOS VALVERDE

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA



ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA



CARLOS VALVERDE





© AMATECA
COEDITORES:
Editoriale Jaca Book, Milán, italiano
Éditions Desclée, París, francés
Ignatius Press, San Francisco, inglés
Pallottinum, Poznam, polaco
Editorial Edicep, Valencia, español y portugués
Bonifatius, Paderborn, alemán

Nihil obstat et imprimatur
Lugani, die 12 - ottobre - 1994
Eugenius Corecco
Episcopus Luganensis Ecclesiae

Diseño de portada: A. Díaz Tortajada
Fotocomposición: EDICEP C.B.

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-408-8
Depósito Legal: V-1984-1995

© by **EDICEP C.B.**
Almirante Cadarso, 11
Tfno.: (96) 395 20 45 - 395 72 93
Fax: (96) 395 22 97
46005 - VALENCIA (España)

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. - VALENCIA (España)

ÍNDICE

ADVERTENCIA AL LECTOR

Agotada rápidamente la primera edición de este Manual de *Antropología Filosófica* presentamos la segunda casi inalterada. Se han hecho únicamente algunas breves correcciones, sea para aclarar algunas ideas y hacerlas más asequibles a los alumnos, sea también para enriquecer el texto con aportaciones nuevas que conviene tener en cuenta para completar de manera más adecuada el conocimiento de la persona humana. Se han añadido también algunas nuevas referencias a estudios que puedan ayudar a la ampliación de conocimientos antropológicos o de las teorías actuales sobre ellos.

Advertimos de nuevo que el libro es un *Manual*. Esto significa que los diversos temas se proponen de manera abreviada y concisa para que sea fácilmente asequible todo lo fundamental de lo que la razón ha ido descubriendo, a lo largo de los siglos, sobre la estructura última de la persona. Es claro que cada uno de los capítulos podría formar una o varias amplias monografías. El Profesor en clase deberá suplir con sus explicaciones lo que aquí puede quedar expuesto de manera insuficiente. Las clases magisteriales son imprescindibles en temas difíciles. Si el lector ya no es alumno siempre podrá ampliar sus conocimientos, si quiere, con la consulta de obras a las cuales remitimos. Sin embargo, hemos procurado exponer claramente todo aquello que creemos necesario y fundamental para una aproximación cercana al conocimiento de este misterio que es la persona humana.

La bibliografía sobre cada uno de los temas es abundantísima. A pie de página hemos dado algunas referencias que servirán de orientación para quien desee ampliar sus conocimientos. Esto hace innecesario introducir aquí un elenco bibliográfico que, en cualquier caso, sería incompleto y vendría a repetir obras a las que ya se alude en las notas de

INTRODUCCIÓN

Escribir hoy una *Antropología Filosófica* es una arriesgada aventura. No sólo porque se han escrito innumerables relatos filosóficos sobre el hombre con puntos de vista muy distintos y no convergentes, desde Platón a santo Tomás, desde Descartes a Heidegger, desde Kant a Zubiri, desde Feuerbach a Max Scheler, sino porque efectiva y curiosamente el hombre es un ser tan complejo y tan misterioso que no resulta fácil la unanimidad en la descripción completa de su realidad. Existe suficiente unanimidad en las Ciencias biológicas o zoológicas, y lo que de las plantas o los animales se escribe en los EE.UU. o en Nueva Zelanda se admite fácilmente en Alemania, en Argentina, o en Egipto. Existe también unanimidad en lo que respecta a la fisiología humana que es estudiada por la Medicina. No existe esa unanimidad en las Filosofías del hombre. Son tantas las facetas que la persona humana ofrece, son tantas sus paradojas y sobre todo sus misterios que el filósofo se siente fácilmente perdido o inseguro, o acentúa tanto el estudio de una dimensión humana que olvida otras y la representación que de él ofrece resulta deformada, reduccionista e incompleta. Hay múltiples ejemplos de ese reduccionismo antropológico. La narración de la Historia de la Antropología ocuparía muchos volúmenes, aunque sería una historia apasionante porque en realidad sería la historia de la búsqueda de la verdad sobre el hombre. *Veritas filia temporis*, decían los latinos, y decían bien porque sólo con el correr del tiempo se van eliminando los errores y va quedando exenta y vigorosa la verdad.

Hubo épocas en las que describir al hombre

tros la primera generación en la cual el hombre ha comprendido completamente su problematicidad, en el sentido que él ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe» [1].

En el último siglo se ha investigado tanto en las áreas de la Medicina, de la Psicología profunda, de la Sociología, de la Paleontología, de la Etnología y de otras ciencias humanas que el volumen de datos que poseemos es ingente y no es nada fácil sistematizarlo ni tenerlo todo en cuenta, ni valorarlo con objetividad. Tan abundante y rico es este ser que llamamos hombre.

Sin embargo, y siendo todo esto verdad, creo que cabe la posibilidad de escribir una *Antropología Filosófica* que presente, si no todo lo que es el hombre exhaustivamente, empresa imposible porque además cada hombre es un sujeto único e irrepetible, sí aquellas dimensiones últimas que forman la estructura de todo ser humano, la contextura ontológica y fundamental que le constituye en razón de persona. Que el hombre sea africano, americano, asiático o europeo, que sus distintivos raciales sean unos u otros, que la cultura en la que se ha desarrollado sea de signo muy distinto al de otras y sus tablas de valores diferentes, que su lenguaje tenga unas u otras características, lo cierto es que es una persona humana y en cuanto a su última estructura real coincide con todos los otros hombres porque formamos una única y misma especie: la especie del *homo sapiens*.

Se arguye, a veces, que el hombre es un ser histórico y por ello inaprehensible e irrepresentable, huidizo como la corriente de un río, y es verdad no sólo porque vive en el tiempo y él es temporal, sino porque tiene conciencia del tiempo pasado, esperanza del futuro y atención al presente y siempre se está haciendo «por invención optativa», en frase de Javier Zubiri. Es mérito de los dialécticos y los historicistas haberlo puesto de relieve y no se puede prescindir de lo aportado, en este sentido, por Hegel, Marx o Dilthey. Pero también es verdad que la historia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. Contra lo que creía Ortega y Gasset y los historicistas, en general, el hombre además de historia tiene naturaleza. El hombre del Imperio romano, el campesino medieval, el esclavo de Guinea, el guerrero azteca o el ciudadano de la era industrial, tienen todos en común que son personas humanas con una naturaleza común y comunes derechos y deberes. Otra cosa es que se les haya reconocido siempre como tales. Lo gnoseológico no se corresponde siempre en la Historia con lo ontológico.

La empresa de redactar una *Antropología Filosófica* requiere información, equilibrio, objetividad y liberación de prejuicios, es decir, escucha de la realidad en cuanto realidad porque es la realidad la que nos conduce a la verdad, o mejor, diremos sencillamente con Jaime Balmes: «La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son» [2]. Escuchar a la realidad y dejar que el pensamiento se guíe por ella es perfectamente posible

[illegible] *Philosophische Weltanschauung*, Gesammelte Werke, B.9, Bern 1976, 120.

porque aunque es cierto que todos tenemos una categorización preconceptual inevitable, o una precomprensión subconsciente, o un lenguaje distinto, no nos condicionan tanto que no podamos, en muchos casos, captar lo real en cuanto real y dejarnos guiar por ello. *Contra facta non valent argumenta*, es evidente que no sólo en las ciencias de la Naturaleza sino en las ciencias humanas se han alcanzado ya algunos conjuntos de verdades objetivas y universales que expresan realidades de la persona humana. Pienso, por ejemplo, en la tabla de derechos humanos, establecida por la Organización de las Naciones Unidas, en 1948, y subsignada por todos los Estados del mundo, o en otras *verdades humanas*, como es la prevalencia de la democracia sobre la dictadura, la inmoralidad del homicidio, y tantas otras. Son verdades humanas porque son expresivas de la realidad humana.

Avanzar por ese camino de investigación de la realidad esencial del hombre es, pues, difícil pero posible, apasionante y urgente. La grave crisis del hombre de hoy, al menos en el mundo occidental, es fundamentalmente una crisis de identidad y de sentido, es decir, una ignorancia o una deformación de la realidad última del hombre y por ello del sentido de su existencia. Lo ha denunciado así Viktor Frankl con su *Escuela de la Logoterapia*, y sus razonamientos son correctos. Estudiar cómo se ha llegado a esta situación de inseguridad y perplejidad ha sido objeto de otro libro que puede dar mucha luz para comprendernos a nosotros mismos [3]. Goethe decía que «cada generación debería escribir de nuevo la Historia» porque sólo así se puede autocomprender.

Además, de lo que se piense del hombre depende lo que se piense de la familia, de la Sociedad, de la Economía, de la Política, del Derecho, de todas las ciencias humanas. He ahí la importancia de esta ciencia del hombre que hoy llamamos *Antropología*.

Lo que sí es necesario, en cualquier caso, es acercarse al estudio del hombre con amor a él. Sobre la Tierra, y después de Dios, nada hay más sagrado que el hombre y nada merece tanto respeto y tanta ayuda como él. Escribir una *Antropología Filosófica* significa un esfuerzo de comprensión y de acercamiento a la persona humana en cuanto tal y un intento de ayuda clarificadora de nuestro ser y nuestro existir, de nuestro origen, nuestro destino y nuestro quehacer. Toda ciencia sobre el hombre tiene algo de terapia, siempre se espera de ella una luz que le oriente más y mejor en su camino por la Tierra.

[illegible]

I

NOCIONES GENERALES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Hacia una delimitación de la Antropología Filosófica

Por sentido pedagógico y por el deseo de hacer inteligible una materia de suyo intrincada y compleja intentaremos, antes de nada, clarificar las nociones fundamentales de las que vamos a hablar, y precisar, en cuanto sea posible, el objeto y el método de esta *Antropología Filosófica*.

El significado etimológico de los términos *Antropología Filosófica* es claro: del griego, ἄνθρωπος y λόγος, el sustantivo *Antropología* viene a significar razonamiento o tratado sobre el hombre. Por su parte, el calificativo *Filosófica* remite a un estudio del hombre que intenta explicar, mediante las facultades racionales humanas, su esencia misma, aquellas últimas realidades por las cuales decimos que un ser es persona humana.

Es verdad que no basta explicar la etimología de las palabras para obtener una definición real y satisfactoria de la *Antropología Filosófica*, porque el contenido de esta ciencia ha sido y es muy denso y además muy discutido y problematizado.

Ante todo, recordaremos que existen diversas Antropologías, cuyos límites fronterizos conviene precisar, en lo posible, para poder tomar una conciencia clara de cuál es el ámbito exacto en el que tiene cabida una *Antropología Filosófica*.

En el mundo del pensamiento y de la investigación existe una *Antropología Física* o *Antropobiología* que estudia los temas paleontológicos, la genética de las poblaciones, los temas eto-ecológicos. Hay también una *Antropología Psicológica* que tiene por objeto la conducta humana en su perspectiva psíquica o psico-somática, sea en sujetos normales, sea en sujetos afectados por desequilibrios y, por eso, cabe en ella el psicoanálisis, la para-sicología, etc. La *Antropología Cultural*, que es la más difundida, se constituye por el estudio etnológico de los pueblos primitivos, sus costumbres, sus ritos, sus relaciones de parentesco, su lenguaje, su moral, su religión. Esta Antropología pretende, sobre todo desde el desarrollo del Estructuralismo, ser la única Antropología válida y se presenta como una alternativa a la

Antropología Filosófica, como su verdugo, y habla de una muerte etnológica de la Filosofía y aun de la muerte del sujeto humano. Existe también la *Antropología Social*, que tiene como objeto el estudio de las sociedades actuales y que, por ello, no siempre se distingue claramente de la Sociología. Por fin, hay que decir que existe últimamente una *Antropología Teológica*, aquella que estudia y explica qué es lo que Dios ha revelado a los hombres sobre la realidad humana. Más en concreto, expone de manera actualizada lo que en la teología católica clásica enseñaban los tratados sobre Dios creador, sobre el pecado original y sobre la elevación del hombre al estado de gracia y su justificación ante Dios.

Ya aparece que no siempre es posible delimitar con precisión lo que se quiere decir cuando se habla de Antropología sin algún calificativo que la especifique. De ahí la frecuente equivocidad. Así, por ejemplo, en la Europa Continental por Antropología se entiende, en principio, *Antropología Física*; de los aspectos culturales y sociales se ocupa otra disciplina: la Etnología. En Inglaterra, en cambio, se entiende por Antropología la *Antropología Social*; los aspectos físicos se reservan a la Paleontología y a la Genética; los culturales a la Arqueología y a la Historia. En Estados Unidos, por Antropología se entiende, ante todo, *Antropología Cultural* que incluye algunos capítulos de Paleontología humana y de Genética.

Hay que advertir también que la denominación *Antropología Filosófica*, puede incluir algunas ambigüedades o puede prestarse a interpretaciones incorrectas, precisamente porque hay tantas otras Antropologías que pretenden ser la Antropología única. Por eso, parece acertada la observación de José Rubio de que sería preferible hablar de *Filosofía del Hombre*, más que de *Antropología Filosófica*, como hablamos de Filosofía de la Historia, de Filosofía de la Naturaleza, de Filosofía de la Ciencia, o de Filosofía del Lenguaje. En la expresión *Antropología Filosófica*, lo filosófico ha pasado a ser adjetivo, tal vez por un complejo inconsciente de inferioridad debido a los prejuicios neopositivistas, siendo así que lo que se pretende hacer en esa ciencia es una verdadera y sustantiva Filosofía. Desde el punto de vista lógico y desde el punto de vista epistemológico parece más correcta la denominación *Filosofía del Hombre* que la de *Antropología Filosófica*. Sin embargo, puesto que el uso común ya ha admitido la expresión *Antropología Filosófica*, desde que Max Scheler la hizo suya y la popularizó, podemos conservarla, a pesar de la equivocidad a que está expuesta, y bien conscientes, de que lo que queremos hacer es *Filosofía del Hombre* [1].

2. Estatuto epistemológico

Procede ahora fijar el Estatuto epistemológico de la *Antropología Filosófica*, es decir, clarificar el valor gnoseológico de esta ciencia ya que frecuentemente es

---

1. *Cfr.* **J. RUBIO CARRACEDO**, *Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre* en **J. MUGA-M. CABADA** (ed.) *Antropología Filosófica: Planteamientos*, Madrid 1984, 57-82. *Cfr.* también **J. RUBIO CARRACEDO**, *El estatuto científico de la Antropología*, Estudio Agustiniano XII (1977), 589-625. **J. DE SAHAGÚN LUCAS**, *Las dimensiones del hombre*, Salamanca 1996, 27-134. **J. SAN MARTÍN**, *El sentido de la Filosofía del hombre*, Barcelona 1988.

desestimada por scientistas y positivistas que, habituados a su principio de verificabilidad experimental, encuentran mucha dificultad en comprender otros niveles de pensamiento y de ciencia, como es la ciencia filosófica.

Las diversas Antropologías, de las que hemos hablado más arriba, estudian aspectos parciales y empíricos, biológicos, psicológicos, étnicos, culturales, sociales, etc. del hombre. Ninguna de ellas lo estudia como totalidad, como persona y en cuanto persona. Parece justo y necesario que haya una ciencia que tenga como fin interpretar y conocer a la persona como totalidad real y sustantiva, en sus últimos fundamentos o estructuras, en cuanto sea posible, tanto en sentido sincrónico como en sentido diacrónico, no en sus particularidades singulares e individuantes, y esto, como hemos dicho, con la luz de la razón natural que es lo propio de la Filosofía. Ése es precisamente el cometido de la ciencia filosófica que se refiere al hombre.

El interrogante que queda abierto es si la *Antropología Filosófica*, puede ser considerada como una verdadera ciencia dada la larga polémica sobre el concepto de ciencia que viene desde Galileo y Descartes.

Desde Descartes hasta el siglo XIX, se consideraba científico el saber racional, claro y distinto. En el XIX y en el XX por influjo del desarrollo enorme de las ciencias de la Naturaleza, se entiende por científico el saber positivo metódicamente controlado y sistemáticamente organizado, basado en la observación experimental y en su racionalización según procedimientos de medida y cálculo. Este método es ciertamente válido para aquellas ciencias que tienen como objeto lo experimentable por los sentidos y lo cuantificable. Pero es evidente que puede haber otros objetos de conocimiento que requerirán otro método, porque es el método el que se debe adaptar al objeto y no el objeto al método. La ciencia no tiene por qué agotarse en la experimentación y el cálculo, porque lo físico o experimental no agota el ser, y la sistematización podrá hacerse con otros paradigmas que no sean los matemáticos porque la Matemática no agota tampoco la realidad del ser. Es un gravísimo error confundir el ser con lo material y cuantificable. Las características esenciales propias del hombre, tema de la *Antropología Filosófica*, obligan a modificar el concepto reduccionista de ciencia tan frecuente hoy.

Se puede objetar que el hombre es multidimensional y plurivalente como para ser objeto de una ciencia totalizante, pero sin embargo se ve como perfectamente posible una verdadera ciencia integradora de los saberes sobre el hombre, en un sistema de superior generalidad y abstracción, que deberá tener en cuenta los datos de las otras Antropologías y las leyes de la lógica, pero que irá a través de esos datos hacia una penetración inteligente en las estructuras últimas y en las condiciones de posibilidad de los mismos datos aportados por la Antropología Física, Cultural, y otras. Esas estructuras últimas no son experimentables por los sentidos, ni cuantificables pero son reales ya que constituyen a la persona en cuanto persona, y porque son reales son inteligibles.

Se ha objetado también que toda ciencia persigue elaborar modelos y leyes universales, pero el hombre es un ser singular e irrepetible y además diacrónico, es decir que se hace con el fluir de la historia. Por ello podría pensarse que no se pueden establecer leyes universales sobre el hombre. Brevemente puede responderse que si

hombre porque es inabarcable. Se contenta con aportar un conjunto de verdades fundamentales sobre la última realidad estructural de la persona humana que ayuden a su mejor comprensión y a la creatividad de un humanismo cada vez más alto. Se podría decir que explica todo lo fundamental del hombre pero no totalmente, (*totum sed non totaliter*) porque en el hombre siempre queda mucho de misterio [4].

3. El método

Parece claro que existe un yo estructural, muy complejo, común a todos los hombres, sea en su dimensión psicológica, sea en la ontológica. Por eso, se puede hablar y se habla del «yo psicológico» y del «yo ontológico». El primero es objeto de las ciencias psicológicas empíricas, el segundo de la *Filosofía del hombre* o *Antropología Filosófica* que aquí estudiamos.

Digamos unas palabras sobre cada uno de ellos ya que al yo ontológico se puede llegar partiendo de la múltiple fenomenología del yo psicológico, buscando sus condiciones de posibilidad y alcanzando así las realidades últimas de la persona en cuanto tal, que es lo que pretendemos.

Una fenomenología existencial que parta del yo psicológico para después trascenderlo y llegar al yo ontológico parece ser el método de investigación con mayores posibilidades de acceso a la realidad humana. Una fenomenología que no se deje arrastrar, como le pasó a Husserl, al Idealismo trascendental sino que vaya efectivamente a las cosas mismas. Así superaron también a Husserl algunos de sus discípulos que se alejaron de él por su corrimiento al Idealismo como Adolf Reinach, Roman Ingarden, Alexandre Koyré, Edith Stein y otros. Hay un núcleo profundo en el hombre que se sustrae a una descripción fenomenológica.

El yo psicológico es propiamente el conjunto de actos o vivencias que aparecen o pueden aparecer unidos, en el campo de una conciencia humana refleja. Decimos de algunos que «pueden aparecer» porque cabe que estén en el subconsciente y suban por diversos motivos al nivel reflexivo de la conciencia.

Si observamos los datos inmediatos de la conciencia, que podemos llamar fenómenos en el sentido etimológico y originario de la palabra griega, τὸ φαινόμενον, lo que aparece, advertiremos, en primer lugar, que toda persona normal, a través de sus actos psicológicos tiene *conciencia de su identidad*, es decir, de su realidad unificada y única, permanente y distinta de todo lo demás y de todos los demás. Karl Jaspers hace, acertadamente, de esta conciencia de identidad la primera y radical propiedad del yo psicológico [5].

En segundo lugar, captamos nuestro propio yo psicológico en una secuencia ininterrumpida de experiencias, sensaciones, recuerdos, ideas, afectos, emociones,

4. Últimamente ha vuelto a plantear el problema **R. WISSER**, *La Antropología Filosófica como problema. ¿Se puede plantear la pregunta: qué es el hombre?* Folia Humanística 33 (1995), 61-83. Cfr. también **E. JUNGEL**, *Persona y trabajo*, en **M. UREÑA-J. PRADES** (ed.) *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Madrid 1994, 158-161. **J. CRUZ CRUZ**, *Sobre la posibilidad de la Antropología Filosófica*. Estudios Filosóficos 18-19 (1969-1970), 374-422.

temores, deseos, etc. Muchos de esos actos –no todos– se nos presentan perfectamente delimitados, pero en cualquier caso, reflejamente caemos en la cuenta de que son *nuestros actos*, los de un yo-sujeto personal. El yo es poseedor de esos actos. No deja de ser extraño que el norteamericano Burrhus F. Skinner, y su escuela conductivista, pretendan que cuanto experimentamos es sólo función de una historia genética y de unas contingencias ambientales cuyo conocimiento permite explicar el comportamiento sin necesidad de apelar, en ningún momento, a un yo autónomo interno [6]. La experiencia universal dice lo contrario.

Por eso, y en tercer lugar, decimos que los fenómenos psíquicos aparecen *unificados* en la propia conciencia psicológica de tal forma que el yo-sujeto es capaz de integrar todas sus vivencias en una unidad y totalidad o, si se prefiere, en una unidad sintética, «el yo es la expresión de una síntesis integral de nuestra actividad psíquica» [7]. Es evidente que el asociacionismo o la pura concatenación sucesiva de fenómenos, que es como David Hume y sus seguidores quisieron explicar nuestros conocimientos, es de todo punto insuficiente para explicar nuestra conciencia psicológica y contradice además a un dato inmediato y universal: la conciencia clara y distinta de un yo que unifica todas nuestras experiencias.

Por fin, otro distintivo del yo psicológico es la *identidad histórica*. El yo tiene una conciencia muy clara de su identidad y permanencia a través del tiempo. El yo tiene su historia, una historia consciente que arranca y se inicia en los primeros años de la infancia y que se consuma en la muerte. Sean cuales fueren las circunstancias y los avatares de una vida normal, el hombre sabe que todos han sido suyos, de él mismo, ejecutados o experimentados por él mismo. Han podido modificarse sus gustos, sus tendencias, sus afectos pero, a lo largo del tiempo, sigue siendo él mismo. Si hay modificaciones es porque hay un sujeto que se modifica.

Karl Jaspers resumía de manera parecida la fenomenología de la conciencia del yo empírico o psicológico: «La conciencia del yo tiene estos cuatro formales distintivos: **1)** sentimiento de nuestros hechos, una conciencia de nuestra actividad de cierta manera que nos es propia; **2)** conciencia de nuestra simplicidad, yo soy solamente uno en cada momento; **3)** conciencia de la identidad histórica, yo soy el mismo que antes; **4)** la conciencia de la identidad del yo en oposición a lo externo y lo otro» [8].

Están de acuerdo casi todos los psicólogos en señalar los rasgos descritos como los fundamentales y distintivos de la realidad de un yo psicológico, rasgos con los cuales, por lo demás, todos estamos familiarizados y nos parecen obvios.

Que esta conciencia reflejo de la unidad, la identidad y la totalidad psicológicas no se explica únicamente por la configuración del sistema nervioso orgánico aparece, con suficiente claridad, por comparación con los animales superiores, dotados de un sistema nervioso también muy complejo y perfecto y que, sin embargo, no ofrecen ningún síntoma de poseer una conciencia y un conocimiento reflejo de su

6. *Cfr.* **B.F. SKINNER**, *About Behaviorism*, New York 1974.
7. **G. DWELSHAUVERS**, *Traite de Psychologie*, Paris 1928, 650.

unidad, identidad y totalidad. Este hecho nos remite ya a la realidad de un psiquismo cualitativamente distinto en el hombre, pero este tema tiene que ser objeto de un desarrollo mucho más amplio en otro capítulo.

Tampoco se explica la conciencia psicológica como si fuese «un conjunto», o «una constelación», o «un agregado» de vivencias porque así quedarían sin explicar los datos más específicos que son, como hemos dicho, la conciencia refleja de la identidad sincrónica y diacrónica o histórica, la conciencia de apropiación de los actos al yo, el sentido de totalidad, la autoconciencia [9].

Pero brevemente expuesto lo que llamamos conciencia psicológica o «yo psicológico» se hace inevitable la pregunta ulterior por las condiciones últimas de posibilidad y de inteligibilidad de ese psiquismo unificado y unificador. El psicólogo experimental observa los datos inmediatos de la conciencia y los sistematiza. Como no puede ser menos, observa también un «yo», puesto que toda persona expresa los fenómenos de su conciencia diciendo «yo recuerdo», «yo quiero», «yo sufro», «yo estuve», «yo fui», «yo buscaré», etc., es decir, que cualquier fenómeno humano remite inevitablemente a un sujeto permanente. El filósofo no puede menos de preguntarse por el ser de ese yo y ante él brotan multitud de preguntas: el yo es uno, pero ¿con qué clase de unidad?, ¿es sólo cuerpo?, ¿es cuerpo y alma?, ¿qué es el cuerpo y qué es el alma?, ¿cual es su origen y su destino?, ¿cuales son sus facultades? El yo ¿es substancia en el sentido aristotélico del término?, ¿qué es el conocimiento humano?, ¿cuántas son sus clases?, ¿qué sentido tiene la acción humana?, ¿es libre?, ¿por qué sufre el hombre?, ¿qué valor y qué significado tiene su relación con las otras personas?, ¿qué es el amor humano? Así brotan incontenibles éstas y otras muchas preguntas que requieren una investigación filosófica. No basta aportar y sistematizar los datos inmediatos o fenómenos. Se requiere buscar las estructuras últimas reales del yo psicológico en un yo ontológico. El yo humano es un *Dasein*, un ser que está en presencia del filósofo para entrar en diálogo con él y revelarle la estructura de su ser. «Lo real –dice Merleau-Ponty– está para ser descrito y no para ser construido o constituido» [10].

La Psicología empírica y las otras ciencias humanas ofrecen un inmenso material pero sólo presentan una primera sistematización de los diversos fenómenos humanos. Investigar, hasta donde se pueda, cuál y cómo es el sujeto en el que se dan esos fenómenos, eso es estudiar el «yo ontológico», ése es el método de la *Antropología Filosófica* objetiva porque «es necesario sintetizar los resultados de las ciencias en una teoría unitaria, cosa que no pueden hacer las ciencias particulares, y también porque existe una región de la realidad que es en sí inaccesible a las ciencias empíricas y objeto propio de una filosofía» [11]. Heidegger, por su parte comenta: «la Filosofía es la Ontología fenomenológica universal que partiendo de la hermenéutica del "ser ahí" (*Dasein*) y como analítica de la *existencia*, ata el cabo del

9. Sobre la pluralidad y valor de las vivencias psicológicas humanas se leerá con provecho **PH. LERSCH**, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1962.

10. **M. MERLEAU-PONTY**, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, IV.

hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde *surge* y a donde *torna*» [12] que es el ser. Sin que pretendamos ahora dilucidar qué entiende Heidegger por el ser –cuestión nada fácil– aducimos sus palabras para confirmar el método fenomenológico-metafísico que nosotros seguiremos. No todo en la persona es susceptible de descripción fenomenológica pero partiendo de lo fenomenológico podemos alcanzar el yo transfenomenológico o metafísico. Es lo que expresa también Emerich Coreth cuando escribe: «el hombre sólo puede entenderse desde su relación con el ser, en una constante salida hacia el ser. Cualquier contenido de su experiencia mundana la vive como un ente en la totalidad del ser» [13].

Cuando un pensador se empeña en no conceder al «yo» su realidad substancial ha de renunciar a una explicación satisfactoria de los fenómenos de conciencia. Se precisa una excesiva carga de empirismo para negar la existencia del «yo» real, substancial y permanente.

Queda, pues, claro que una *Antropología Filosófica*, es necesariamente una *Antropología Metafísica*, es decir, intenta explicar el «yo-ontológico». Sin embargo, Eugen Fink discípulo de Husserl y colaborador de Heidegger, ha hecho ver acertadamente que en una *Antropología Filosófica* no basta investigar y describir la constitución óntica fundamental del ser humano, (lo que los alemanes llaman *Grundverfassung*), sino que cabe en ella atender a ciertas vertientes más concretas que son también comunes y fundamentales a todo hombre como por ejemplo el trabajo, el amor, el poder, el juego, el dolor y la muerte. Y en cuanto podamos atenderemos a ellas, siquiera sea brevemente [14].

Aparece claro también que si logramos esa comprensión filosófica del hombre cabe un camino de retorno. Desde la perspectiva filosófica se entenderán, con más profundidad, los datos fenomenológicos y podremos formarnos una idea más adecuada del hombre y de sus comportamientos, y ese retorno puede ser decisivo para muchas ciencias humanas como la Sociología, la Teoría Política, la Economía, la Ética, etc.

Esta toma de posición será acusada de dogmatismo por todos aquellos que creen que la Metafísica es imposible como ciencia y, por ello, no admiten otro conocimiento que el positivo y verificable, o bien piensan que todo conocimiento es relativo, es decir, condicionado sustancialmente por la precomprensión y los prejuicios de las personas, las instituciones o las culturas. Es una opinión muy generalizada hoy la de que a la Filosofía sólo le corresponde una crítica metodológica y terminológica o un análisis del lenguaje; la Filosofía no sería un saber y menos un saber objetivo, universal y cierto sino sólo un método. El filósofo no sería sino un «ayudante» del científico y «ciencias» sólo serían las experimentales. El relativismo epistemológico es una moda sobre todo en las zonas de influencia anglosajona. Basta recordar, para no acudir a los «clásicos» los nombres últimos de Peter Winch,

12. **M. HEIDEGGER**, *Sein und Zeit*, 83, Gesamtausgabe, B.2, Frankfurt am Main 1977, 575-576.

13. **E. CORETH**, *¿Que es el hombre?*, Barcelona [3]1980, 38.

14. Entre los muchos estudios que dedicó a estos problemas, destaca como la obra fundamental a este respecto **E. FINK**, *Grundphänomenen des menschlichen Daseins*, Freiburg-München 1979.

Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, R. Rorty. Todos ellos están de acuerdo en que hay que abandonar el paradigma epistémico de la Modernidad, proveniente del racionalismo cartesiano, y hay que abandonar también el ideal de un conocimiento asépticamente objetivo para abrirse a la consideración de una racionalidad condicionada, es decir, relativa a las circunstancias y a las culturas hermenéuticas, y con una irrenunciable dimensión práctica que presupone la elección por una determinada forma de vida. En una línea parecida está también el alemán Hans G. Gadamer aunque no llega a un relativismo completo, pues, en su opinión, el intercambio lingüístico y comunicativo posibilita una enriquecedora «fusión de horizontes» que acercan a la verdad [15].

En el trasfondo de este relativismo está siempre la crítica de Kant a la Metafísica. El concepto de Metafísica que tiene Kant, no es el de la gran tradición griego-escolástica sino el concepto racionalista de Metafísica elaborado por Christian Wolff (1679-1754) y repetido por Alexander G. Baumgarten (1714-1762), ambos influidos por Leibniz. Baumgarten en su *Metaphysica*, que Kant utilizó en sus clases de la universidad de Königsberg, definía así la Metafísica: «*Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*» (la Metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano) [16]. Y Kant en su disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, (1770) que señala el comienzo de su etapa crítica, definía la Metafísica con estas palabras: «*Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est Metaphysica*» (la filosofía primera que contiene los principios del uso del entendimiento puro, eso es la Metafísica) [17]. Y en la *Crítica de la razón pura* dice: La Metafísica «no es otra cosa que el *inventario* sistemáticamente ordenado de todo lo que poseemos por *razón pura*» [18]. Como aparece claro, Kant reduce la Metafísica a un análisis de la subjetividad, a un estudio de nuestro conocer los «objetos» que nuestro entendimiento (*Verstand*) y nuestra razón (*Vernunft*) constituyen con los datos de la sensibilidad, un análisis de nuestra representación realizado además desde la subjetividad del yo trascendental. La Metafísica ya no es la ciencia del ser en cuanto ser como lo era en Aristóteles, en santo Tomás o en Francisco Suárez, sino la ciencia de la constitución y representación de nuestros «objetos» del conocimiento. Kant niega la posibilidad de esta Metafísica del ser en cuanto ciencia, pero los argumentos que ofrece vienen tan tarados por el empirismo de Hume y son tan endebles que no deja de ser extraño que pensadores posteriores se hayan dejado seducir por ellos.

15. Sobre el tema puede consultarse, además de las obras de esos autores, los estudios de **R.J. BERNSTEIN**, *Beyond objetivism and relativism*, Oxford 1983; **B. WILSON**, *Rationality*, Oxford 1970; **M. HOLLIS - S. LUKES**, *Rationality and Relativism*, Oxford 1982. La obra fundamental y conocidísima de **H.G. GADAMER**, es *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960; (hay traducción española *Verdad y Método*, Salamanca 1977). Una buena síntesis se encontrará en **L. SOLA**, *Algunas perspectivas actuales en torno al problema del relativismo epistemológico*, Sistema 108 (1992), 123-140.

16. **A.G. BAUMGARTEN**, *Metaphysica*, parr. 1.

17. **I. KANT**, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Werke, B.II, Berlin 1922, 411.

No podemos entrar aquí en una justificación de la validez y objetividad de nuestros conocimientos metasensibles. Se ha hecho por muchos caminos [19] y al hablar de las facultades sensitivas, intelectivas y racionales del hombre tendremos necesariamente que acercarnos de nuevo a ese problema, bien entendido que, en su totalidad, se estudia en los tratados sobre *Teoría del Conocimiento* y a ellos nos remitimos. La Filosofía ha renunciado a los dogmatismos pero no ha renunciado a la verdad. El hombre no es el que impone su verdad a las cosas, como quiere Kant, sino el ser capaz de descubrir la verdad de las cosas.

4. Precomprensión y lenguaje

Siendo correcto lo que hemos dicho sobre la posibilidad de alcanzar un conjunto de verdades sobre el ser del hombre, no podemos ignorar ciertos condicionamientos humanos que dificultan o pueden deformar y hasta obscurecer o eclipsar esas verdades. Cada persona se realiza en un intercambio constante con otras personas, con el mundo circundante (*Unwelt*), y con su propia historia; un intercambio y una múltiple relación que sin duda contribuyen, favorable o desfavorablemente, al conocimiento en general y al conocimiento del hombre en particular. Lo estudiaremos más detenidamente al hablar del conocimiento humano. Pero ya aquí urge decir unas palabras que justifiquen y maticen nuestra actitud fundamentalmente objetivista y realista.

Es claro que el mundo circunstancial en que la persona está inmersa, crea en ella todo un conjunto de categorías que condicionan posteriormente sus juicios y sus valores. El mundo de cada hombre es un mundo familiar, social, cultural, religioso, etc. que inevitablemente constituye el horizonte de su comprensión de la realidad, un cierto *a priori* formal que se puede definir como un compendio de experiencias que se integran en su yo. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se valora ya de manera sistemática esa interacción entre sujeto y objeto. Sujeto y objeto dejan de verse en una oposición excluyente. También Husserl, en sus últimos escritos, habla del mundo vital (*Lebenswelt*) en el que el sujeto y el objeto se interaccionan y se condicionan mutuamente. Ni hay un sujeto puro separado de las circunstancias, ni hay una objetividad de conocimiento tan pura que se pueda decir de ella que es independiente del sujeto [20]. Es su mutuo condicionamiento lo que constituye la totalidad de nuestra intelección. Esto significa también el «estar en el mundo» de Heidegger y en esa dirección e influidos por él están J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, R. Bultmann, H.G. Gadamer y otros. «En la línea de este concepto fenomenológi-

19. Ver, por ejemplo, la obra definitiva de **J. MARECHAL**, *Le point de départ de la Metaphysique*, 5 vols. Bruselas-Paris 1922-1926, 1947, que ha hecho escuela en la que figuran nombres tan destacados como los de J.B. Lotz, A. Marc, E. Coreth, J. de Finance, O. Muck, etc. Bajo otros aspectos han justificado el conocimiento metafísico J. Maritain, E. Gilson, J. Pieper, R. Garrigou-Lagrange, A.G. Sertillanges, y en general los Neoescolasticos

20. *Cfr.* **E. HUSSERL**, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1948; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie*,

co. –comenta E. Coreth– podemos, por el momento, definir el "mundo" como la totalidad de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte intelectivo concreto»[21].

Hay que advertir también que cada individuo humano tiene su propio mundo, distinto por tanto del de los demás, que corresponde a lo que, en un cierto sentido, podemos llamar *experiencia vivencial*, en la que entra todo lo vivido, lo aprendido de otras personas, de los medios de comunicación social, de los estudios realizados, etc. Son vivencias que pueden quedar en la memoria o conciencia refleja, o que pueden quedar también en las zonas profundas del psiquismo, como es el subconsciente, o aun el inconsciente que tanto influyen en nuestro mundo interior. El término *experiencia vivencial* no debe, pues, aquí ser entendido sólo como experiencia sensible, a la manera kantiana sino, como superando a Kant, la entienden ya Schelling y Hegel, y después Husserl, en cuanto conjunto general de vivencias, incluidas todas las «experiencias del espíritu»[22]. Cada persona, pues, vive en su mundo y se encuentra a sí misma como ente entre los entes. Es también uno de los sentidos de la frase de Ortega «yo soy yo y mi circunstancia». En el contacto activo con las cosas y con los hombres comprendemos las relaciones de sentido y finalidad, entendemos los valores, nos proponemos unos objetivos y tomamos unas decisiones. Todo esto entra en nuestro mundo experimental y constituye el horizonte para una comprensión ulterior.

Ese horizonte o mundo circundante (*Umwelt*) constituye lo que hemos llamado una precomprensión (*Vorverständnis*), un conjunto de variantes o invariantes que están más atrás de la conciencia de los individuos.

La pregunta inevitable aquí es hasta qué punto esa categorización subjetiva puede impedir o frustrar un conocimiento objetivo de una realidad tan compleja como es la realidad humana, o lo que hemos llamado el yo-ontológico. Si la *Filosofía del hombre* no puede explicar de manera sistemática la realidad objetiva, la verdadera estructura universal de todo hombre, deja de ser ciencia y no sería más que un deporte intelectual. Estaríamos de nuevo en el relativismo.

Pero antes de dar respuesta cumplida a esa objeción tenemos que decir unas palabras sobre otro problema omnipresente en la Filosofía contemporánea; nos referimos al problema del lenguaje y su influencia en el conocimiento humano. No cabe duda de que el lenguaje es un fenómeno tan específicamente humano y tan envolvente que no podemos ni pensar sin el lenguaje y que nuestro mundo, el mundo al que nos acabamos de referir, es un mundo entendido, interpretado y expresado por el lenguaje. En la última Filosofía se ha dado una importancia excesiva al tema del lenguaje, a veces monopolizadora, pero es verdad que hay que contar con ese medio simbólico y significativo que es con el que pensamos y con el que nos comunicamos. No existe un mundo de comprensión humana sin el lenguaje, aunque la Filosofía es mucho más que análisis del lenguaje o que un lenguaje sobre el lenguaje, como quieren los analíticos. No entraremos en las infinitas discusiones que plan-

21. **E. CORETH**, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona [3]1980, 88-89.

22. *Cfr.* **G.W.F. HEGEL**, *Phänomenologie des Geistes. Vorrede*, Sämtliche Werke, Vierte Auflage

tean los actuales filósofos del lenguaje[23]. Para nuestro intento basta recordar aquí que, como demostraron Durkheim y F. de Saussure, la lengua es un hecho social o un hecho de psicología social por lo que las palabras que utilizamos, vienen ya matizadas por una historia previa[24]. El lenguaje transmite, consciente o inconscientemente, los deseos, las represiones, las frustraciones del grupo social que lo habla y de la persona que lo habla. Ya K.W. von Humboldt (1767-1835) uno de los iniciadores del moderno análisis del lenguaje, reclamaba una interpretación y un análisis que mostrase que cada lengua contribuye a la formación de las representaciones diversas del mundo en las diversas sociedades. Creía que la diferencia de lenguas provenía menos de la diferencia de sonidos y de signos que de las diferentes concepciones del mundo[25].

E. Cassirer, por su parte, ha estudiado la función simbólica del lenguaje porque es verdad que comprendemos las realidades por medio de los signos fonéticos o gráficos, y así ha creído que el hombre vive en un universo simbólico. Por eso piensa que «el lenguaje se encierra a sí mismo en el mundo que ha construido. Incapaz de penetrar en la esencia verdadera de las cosas las sustituye por un mero signo [...]. Un anatema cruel parece operar sobre el lenguaje: todo lo que nos muestra, también nos lo esconde y fatalmente, en su esfuerzo por hacer consciente y manifestar la naturaleza de las cosas, por captarla en su esencia, la deforma y la desfigura necesariamente»[26].

Así pues, tendríamos que el lenguaje manifiesta y oculta, al mismo tiempo, la realidad y sobre todo la realidad humana ya que el hombre que habla es el hombre que conoce y el hombre que conoce es el hombre que habla. ¿Significa todo esto que, en consecuencia, no podemos conocer la realidad ontológica del hombre y que deberíamos seguir el consejo de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar mejor es callar»?

Responderemos primero al tema de la precomprensión y luego al del lenguaje: Ciertamente existe una precomprensión o, si se prefiere, una preformación cuasicategorial en el sujeto cognoscente; no estamos determinados en nuestros conocimientos por la realidad de una manera meramente pasiva y absoluta; ya los escolásticos decían que «*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*» (lo que se recibe, se recibe según la conformación del que lo recibe). Así, por poner un ejemplo, hubo una *precomprensión cristiana* del hombre que dominó la cultura occidental hasta el siglo XVIII y hay una *precomprensión burguesa o secular* dominante en la actualidad[27]. Pero eso no significa, de ninguna manera, que necesariamente mo-

23. La bibliografía es abundante. Como compendio y guía puede verse **V. MUÑOZ RODRÍGUEZ**, *Introducción a la Filosofía del lenguaje*, Barcelona 1989, con una bibliografía selecta.

24. *Cfr.* **E. DURKHEIM**, *Sociologie et Philosophie*, Paris 1924; **F. DE SAUSSURE**, *Cours de Linguistique générale*, Paris 1922.

25. *Cfr.* **K.W. VON HUMBOLDT**, *Über die vergleichende Sprachstudien*, 1820. No se le debe confundir con su hermano, el famoso naturalista Alexander von Humboldt.

26. **E. CASSIRER, A. SECHENAYE** y otros, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Buenos Aires 1972, 36.

27. La distinción es de **A. DIEMER**, *Philosophische Antropologie*, Düsseldorf-Viena 1978, 58-61.

difiquemos la realidad radicalmente hasta el extremo de que no podamos alcanzar con objetividad muchas estructuras ontológicas del ser y del hombre. En la Edad cristiana y en la Edad burguesa y en cualquier cultura permanecen válidos no pocos y mismos conocimientos objetivos del hombre en cuanto hombre.

El objeto de nuestro conocimiento viene determinado *fundamentalmente* por la misma realidad; ¿por qué otro elemento podría venir determinado?, ¿sólo por el sujeto?, ¿viviríamos todos en un sueño, en una ilusión subjetiva?, ¿sólo por el sujeto histórico?, ¿cómo se explicaría entonces la coherencia y la conciencia universal y permanente acerca no sólo de innumerables hechos físicos objetivos, como lo testifican las ciencias de la Naturaleza, sino humanos, como son los derechos del hombre, o los códigos de leyes fundamentales, o los valores del conocimiento universal, o la libertad?, ¿no nos están diciendo con elocuencia que conocemos, y cada vez más y mejor, lo que es el yo ontológico, la persona en sí misma, la realidad última del hombre?, ¿se puede negar seriamente esto? Existe, pues, una dialéctica cognoscente-conocido pero no tal que lo conocido en cuanto conocido no sea también real, o quede tan deformado por el cognoscente que tengamos que aceptar un escepticismo o un relativismo subjetivista. Santo Tomás escribe: «Si un cognoscente conoce lo conocido según el ser que tiene en el cognoscente, sin embargo lo conoce también según el ser que tiene fuera del cognoscente. Como el entendimiento conoce una piedra según su ser inteligible que tiene en el entendimiento en cuanto que conoce que entiende, pero, sin embargo conoce el ser de la piedra en su misma naturaleza» [28].

Por lo que hace al problema del lenguaje hay que decir con Adam Schaff que es necesario matizar la naturaleza de los signos. Hay signos que dirigen el pensamiento hacia otra realidad diversa de ellos mismos, así sucede en los signos arbitrarios: una bandera concreta es un signo que remite a un país concreto; o en los signos naturales: el humo es un signo que remite al fuego. En ellos se da una separación ontológica entre el signo y lo significado, suficiente como para establecer una autonomía propia que impide que el signo transparente lo significado aunque remite a ello. Nuestra atención cognoscitiva puede detenerse tanto en la realidad signo como en la realidad a que el signo remite. Pero el conjunto de signos o símbolos que forman el lenguaje tienen una peculiaridad única, exclusiva del lenguaje, a saber, que son, por decirlo de alguna manera, *transparentes*, es decir, que el material fónico que los constituye permite que se trasluzca la realidad de lo significado, más aún, en la misma palabra, en el mismo signo se hace presente la realidad de lo significado. De aquí que las palabras designan precisamente lo que transparentan en su materialidad fónica. Por eso, la mente no fija su atención en el signo sino en el significado. Sólo por una función abstractiva podemos separar signo y significado. Es verdad que los signos lingüísticos son arbitrarios, según los diversos idiomas, pero eso no impide la transparencia gracias a la cual cuando decimos hombre (homme, uomo, Mensch, Man, etc.) sabemos con seguridad la naturaleza de lo que fundamentalmente queremos expresar. Que luego esa expresión encuentre un eco distinto en el ánimo de quien la pronuncia, o de quien la oye, según su preconceptualización, no

28. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I. q. XIV, a VI, I.

obstaculiza la verdadera comprensión de la realidad en su fundamento. Fonemas y syntagmas lingüísticos pueden llegarnos cargados de afectividad, emociones o sentimientos que impidan una percepción clara de su contenido real, pero el hombre tiene una capacidad crítica y analítica que le posibilita para buscar y encontrar el verdadero y real sentido de las expresiones. La experiencia de cada día nos dice que es así, aunque los signos sean distintos, y gracias a esa presencia de lo significado en lo significante y de la reflexión es posible la enriquecedora e infinita intercomunicación humana. El contenido es común o llega a ser común para los interlocutores. Cuando dialogamos o cuando leemos no aprendemos sólo palabras sino cosas, realidades que nos vienen dadas en las mismas palabras [29].

Aquí tenemos que recordar de nuevo a Martin Heidegger que también se ha ocupado del lenguaje. El ser, dice Heidegger, se desvela en el lenguaje. Aunque cree que no tanto en el lenguaje científico propio de los entes, o en el lenguaje inauténtico del hablar por hablar, sino, sobre todo, en el lenguaje de la poesía, que considera el más auténtico: «El lenguaje es la casa del ser. En esta morada habita el hombre. Los poetas y los pensadores son los guardianes de esta morada». En el lenguaje del poeta no es el hombre el que habla sino el lenguaje mismo y en éste el ser. Toda palabra –*das Wort*– es una respuesta –*Antwort*–. Por consiguiente, la actitud correcta del hombre es el silencio que permite escuchar al ser que comienza a responder y desvelarse en el lenguaje [30]. Sin entrar en una discusión sobre el pensamiento de Heidegger, y sobre su preferencia por el lenguaje poético sólo pretendíamos confirmar aquí con su valioso testimonio, la íntima vinculación que existe entre lenguaje y realidad.

La lingüística estructural «tiene como único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma», dice F. de Saussure en su *Cours de linguistique générale*. Ello es perfectamente legítimo, pero de ahí se ha pasado a encerrar la lengua en una inmanencia que pretende que no es la realidad la que regula el lenguaje sino el lenguaje lo que regula la realidad. El objeto conocido no sería otra cosa que lo que viene a ocupar un sitio dejado vacío en un esquema formal. El autor más prestigioso hoy en estas materias, W.V.O. Quine, lo ha expresado de manera más clara: «Ser es ser el valor de una variable».

Pero es demasiado evidente que el pensamiento no ha podido surgir más que a partir de una cierta configuración de los términos griegos νοεῖν, λέγειν, εἶναι, (pensar, decir, ser) y de la misma unidad de los tres de la que hablaba ya el poema de Parménides. Es imposible interrogarse filosóficamente sobre la significación en el decir sin interrogarse lo que es esa significación en el pensamiento y sobre su vinculación con la realidad. La amplitud y la profundidad de la interrogación sobre el decir remiten a una interrogación sobre la realidad que experimentamos llevada a la mayor profundidad y amplitud posible. Es de la experiencia de lo que es, de su

29. Adam Schaff, aunque de filiación marxista, es un pensador humanista independiente. Su pensamiento sobre el lenguaje queda reflejado en sus obras: *Introducción a la semántica,* México 1966; *Lenguaje y conocimiento,* México 1967; *Ensayos sobre Filosofía del lenguaje,* Barcelona 1973.

30. Expone estos pensamientos principalmente en su *Carta sobre el humanismo,* (1958), en *Hölderlin y la esencia de la poesía,* (1937) y *En camino hacia el lenguaje,* (1959).

existencia y de su unidad de donde tomamos la verdad de lo que pensamos y decimos que es o que no es. Lo que permite la conjunción de los tres componentes que forman el sistema indo-europeo del verbo *ser* es, a la vez, la distinción y la articulación mutua de las tres preguntas: *metafísica*: hacia lo que es tomado como tal, *crítica*: sobre la relación del pensamiento a lo que es, *lógica*: sobre la articulación racional del pensamiento comprendido a través del decir que lo expresa [31].

Sólo si el lenguaje nos abre al ser tiene interés en una *Antropología Filosófica*, ya que consideramos verdadera la afirmación de E. Coreth: «El hombre sólo puede entenderse desde su relación con el ser, en una constante salida hacia el ser. Cualquier contenido de su experiencia mundana la vive como un ente en la totalidad del ser. El hombre entiende la totalidad de su mundo como una realidad mundana en la que se revela el carácter absoluto del ser. Una *Antropología Filosófica* es, por consiguiente y de necesidad, una *Antropología Metafísica*, si no quiere recortar precipitadamente las dimensiones del ser humano» [32]. Y es que sin su dimensión metafísica, el hombre no es verdaderamente humano. La interpretación del hombre lleva consigo una interpretación de la totalidad de lo real, conocido y expresado como tal.

5. La persona sujeto-objeto

Otra dificultad, siempre repetida, sale al paso cuando se pretende explicar la persona humana en su generalidad, de algún modo. El objeto que quiere conocer la *Antropología Filosófica* es el hombre, pero el hombre es también el sujeto cognoscente de ese objeto. ¿Puede un sujeto ser, a la vez, sujeto y objeto de una ciencia? Por otra parte, si del hombre hacemos un objeto científico ¿no le deformamos en su misma realidad de sujeto? Pero si no hacemos de él un objeto ¿cómo podemos conocerle? De suyo, la persona parece inobjetivable, en una cierta medida, porque a diferencia de cualquier otro ente de la naturaleza, su ser parece no estar fijado ni ser fijable según la interacción o la suma de elementos ónticos determinables, sino que consiste primariamente en un realizarse dinámico del ente que somos como sujetos, en el vivir como experiencia toda la potencialidad óntica de que estamos constituidos. La vida humana es un perpetuo fluir y hacerse, como ya vio Heráclito.

Y, sin embargo, el hombre se ha preguntado y se pregunta insistentemente y sobre todo en los dos últimos siglos, quién es, cuál es su propia esencia, su valor y su sentido. Sólo el hombre es capaz de preguntarse por su propia esencia y, al hacerlo, intenta convertirse a sí mismo en objeto de observación y de estudio. Los seres no humanos tienen una existencia y presencia inconsciente de sí misma y, por ello, ajena a toda problematicidad. Ni la piedra, ni la planta, ni el animal se preguntan por su esencia. La conciencia que el hombre tiene de sí mismo y el hecho de que de esa conciencia brote la pregunta ¿qué o quién soy yo?, ya está presuponiendo como una condición de posibilidad un cierto preconocimiento y una cierta «docta ignorancia». Cada hombre se encuentra en una extraña penumbra de sí mismo y quiere cla-

31. Sobre estos temas ver el libro de **F. NEF**, *Logique, langage et realité*, Paris 1991, que nos ha servido de pauta y del que están tomadas las citas escritas sobre la lingüística estructural.
32. **E. CORETH**, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona [3]1980, 42.

rificarla, comprenderse no sólo a sí mismo como individuo singular sino al hombre en cuanto tal, al hombre entre los hombres entre los que nace, vive y muere. Hablaremos más adelante de los intentos de explicación más importantes que en la Historia del pensamiento se han dado. Aquí sólo queremos justificar de nuevo la posibilidad y la legitimidad de una ciencia filosófica sobre el hombre en general.

Ante todo, es claro que cabe una observación fenomenológica sobre los comportamientos humanos en la Historia y en los grupos sociales. Es lo que hacen la Psicología empírica, la Antropología Cultural, la Antropología Social, la Sociología, incluso la Historia y hasta la Economía y todas las otras ciencias humanas. Todas ellas aportan innumerables datos objetivos comunes a todos o casi todos los hombres, de tal manera que, partiendo de ellas, la Filosofía puede deducir o inducir ciertos elementos constituyentes del sujeto hombre o de lo que antes hemos llamado el yo metafísico. Se ha dicho que «la persona no es universalizable, no se puede referir al ser pensante en general», pero esto sólo tiene sentido desde una filosofía de lo concreto y existencial, como es la de Gabriel Marcel [33]. Nosotros pensamos que es posible y necesario hacer también una filosofía de lo universal y genérico que exprese la realidad última de la persona en sí, de toda persona, porque es posible observar los comunes comportamientos humanos e inquirir sus causas.

Sin embargo, la pregunta puede seguir inquietando porque, al fin, es el hombre el que quiere hacer ciencia sobre el hombre. Este hecho es único. El sujeto cognoscente está implicado en el objeto conocido, y sujeto y objeto humanos no son tan distintos como son el sujeto y el objeto de las ciencias naturales. En términos de Gabriel Marcel podemos decir que el objeto de las ciencias de la Naturaleza es un problema, mientras que el de la Filosofía del hombre es un misterio, es decir, yo que quiero hacer filosofía del hombre soy también hombre, no puedo colocarme fuera, estoy comprometido e implicado en el objeto, dependo de él, en cierto modo soy interior a él, me envuelve y me trasciende.

Pues bien, una primera respuesta puede ser la siguiente: El sujeto cognoscente, hombre, y el objeto conocido, hombre, están en una relación *distinta* a la de cualquier otra relación sujeto-objeto. Porque el hombre, y sólo él, es capaz de lo que santo Tomás llama *reditio completa subjecti in seipsum* [34], expresión que podemos explicar diciendo que el hombre es el único ser que puede volver sobre sus propios actos y así estar presente a sí mismo, como un yo objeto de reflexión.

Esta conciencia refleja presupone el conocimiento directo de unos fenómenos psíquicos. Sólo en un segundo momento, la mente humana vuelve sobre lo que en un primer momento ha aprehendido. Por un análisis abstractivo podemos decir que en el primer momento los datos inmediatos de la conciencia son cuasi-objetos. En el segundo, el sujeto se experimenta como sujeto-objeto, ya que experimenta a los datos como *suyos*. En la reflexión sobre los datos inmediatos de la conciencia aprehende el yo ontológico o mismidad y su compleja estructura. Cualquier acto huma-

33. **G. MARCEL**, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris 1949, 60.
34. **S. THOMAS**, *De Veritate*, 1, 9c.

no, sea de experiencia sensitiva, sea de experiencia intelectual, sea volitivo, el sujeto lo experimenta como suyo propio; más aún, todas las vivencias de un día, de un mes, de un año, de toda la vida se presentan al hombre como propios, los conoce y los valora como pertenecientes a un yo mismo, único, permanente, complejo, sujeto capaz de actuar, de entender o de querer. No tengo experiencia directa e inmediata del yo en cuanto yo puro o trascendental, pero tengo la experiencia continuada de mis actos y en ellos como objetos, o mejor cuasi-objetos, tengo la presencia indudable del yo sujeto último, complejo, consciente y responsable de los actos. El yo-sujeto se hace presente y transparente en los actos humanos.

Según santo Tomás, lo psicológico y lo gnoseológico humano se identifican con lo ontológico en diversos grados de perfección. Para él, el conocimiento humano no es sólo dualidad sino también unión: lo sensible en acto es el sentiente en acto, lo inteligible en acto es el inteligente en acto; el acto cognoscitivo es, al mismo tiempo, una perfección ontológica del sujeto e intencionalmente la cosa conocida. He aquí sus palabras: «Es evidente que aunque en las operaciones que terminan en un efecto exterior, el objeto de la operación que llamamos término es algo exterior al que actúa, en cambio en las operaciones que están en el actuante, el objeto que se significa como término de la operación está en el mismo actuante y, en cuanto que está en él, es así la operación en acto. De ahí que se diga en el libro III *de Anima* [de Aristóteles] que *lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto*» [35].

Karl Rahner, en esta misma dirección, escribe: «Ser y conocer tienen una unidad originaria [...], el conocer es la subjetividad del ser mismo. El ser mismo es la unidad originalmente *unificante* del ser y del conocer en su *unidad realizada* en el ser conocido [...]. El conocer es comprendido como subjetividad del ser mismo, como ser-junto-al-ser (*als Beisichsein des Seins*), el ser mismo es ya la unidad originalmente unificante del ser y del conocer, es *onto-lógico*» [36].

La originalidad de esta presencia del ser humano en el acto del conocimiento la explica santo Tomás, con su profundidad característica, de la siguiente manera: «Volver sobre la propia esencia es propio sólo de algo que subsiste en sí mismo. La forma, en cuanto perfecciona la materia dándole el ser, en cierta manera se derrama sobre ella; pero en cuanto tiene el ser en sí misma vuelve sobre sí misma; así pues, las potencias cognoscitivas que no son subsistentes sino actos de algunos órganos no se conocen a sí mismas, como es patente en los diversos sentidos. Pero las potencias cognoscitivas subsistentes por sí mismas se conocen a sí mismas. Y por eso se dice en el libro *de Causis* que *el que conoce su esencia retorna a su esencia*» [37]. Palabras que ya insinúan que la potencia de conocerse a sí mismo, de manera refleja es propia sólo de seres que tienen una forma superior que más adelante llamaremos alma o espíritu. Si no es desde esa potencia superior la autoconciencia no se

35. **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I, q. XIV, a. II, c.
36. **K. RAHNER**, *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München ²1957, 82-83.
37. **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I, q. XIV, a. II, 1.

explica, pero la autoconciencia o presencia de un yo en la conciencia es un hecho innegable que la Filosofía tiene que explicar.

Así, en el hombre, la concentración del yo-sujeto se convierte en reflexión y autoposesión del yo-objeto. El ser del yo se hace presente en el mismo acto del conocer. Cabe, pues, que hablemos, como hace Ismael Quiles, de un «yo-sujeto-objeto», con el significado de que al conocerse el yo-sujeto a sí mismo se convierte en un «yo-sujeto-objeto» [38].

Hay que advertir también que, cuando hablamos de la posibilidad de un conocimiento real del yo último, entendemos este pronombre no sólo como un yo puro, sujeto de actos, sino un yo dotado de unas estructuras reales como son los sentidos externos e internos, la imaginación, la memoria, la inteligencia, la razón, la voluntad, la libertad, el amor. El yo se abre en toda la riqueza humana y forma el objeto de una *Filosofía del hombre*. Esa complejidad que estudiaremos en este libro.

Con esto no negamos que las culturas, los grupos étnicos, los paradigmas tradicionales, las tomas de postura del hombre ante sí mismo y tantos otros factores puedan influir accidentalmente en la percepción que un hombre tiene del hombre. Lo reconocen autores tan sobresalientes como Gehlen, Landsberg, Landmann, Heidegger, y es evidente por sí mismo. Pero también aquí tenemos que decir que el conocimiento humano puede hacer autocrítica e ir más allá de estas determinaciones accidentales, para encontrar la realidad o las realidades comunes y constitutivas de todo hombre, que llamamos naturaleza humana. Sobre ella vendrá después la cultura o las infinitas variantes de las diversas sociedades [39].

6. Individuo y persona

En estrecha relación con la persona como sujeto-objeto está la distinción entre individuo y persona que se popularizó a partir de los años treinta de este siglo por obra y gracia, principalmente, de los pensadores personalistas franceses. Hoy está generalmente admitida, aunque fue acogida entonces con reservas y requiere ser bien entendida [40].

Surgió con fuerza en Francia en la época de entreguerras de este siglo y continuó después porque algunos filósofos vieron en la clara distinción entre individuo y persona, la clave de interpretación de los problemas sociales y de la mayor parte de los males que padecía aquella conflictiva y violenta sociedad europea de la primera mitad de siglo. Era la época de las grandes dictaduras, de las grandes guerras, de los inmensos ejércitos, de los campos de concentración, de las grandes fábricas, del materialismo invasor, y en todas estas situaciones el hombre era tratado no como

38. **I. QUILES**, *La persona humana*, Buenos Aires 1942, 49-50.
39. También Karol Wojtyla, en su fenomenología ha visto que el *suppositum* humano se manifiesta como sujeto y como objeto en la experiencia humana. A través de la vivencia humana consciente se manifiesta la realidad ontológica del sujeto humano. En el acto se expresa la persona. *Cfr.* **K. WOJTYLA**, *Persona y acción*, Madrid 1982; **C. ESPOSITO**, *L'esperienza dell'essere humano nel pensiero de Karol Wojtyla*, en **BUTTIGLIONE-GORICEVA**, *La filosofía de Karol Wojtyla*, Bologna 1983, 17-43.
40. *Cfr.* **P. DESCOQS**, *Individu et Personne*, Archives de Philosophie 14/II, (1938), 1-58.

persona sino como individuo. De ahí que se despertase el interés por unos conceptos nuevos que parecían clarificar las situaciones y tener potencia para solucionarlas, generando una nueva ética e incluso una nueva política.

No fueron sólo pensadores extra-escolásticos, como Emmanuel Mounier, Denis de Rougemont, o Lucien Laberthonnière, sino también escolásticos como Gillet, Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, y otros que, si no pueden ser considerados como escolásticos, no estaban lejos de esta Filosofía, como Vialatoux, Henri Simon, Lemarié. De manera más o menos explícita se encuentra después esta distinción en todos los filósofos personalistas hasta nuestros días. De ellos hablaremos en su momento [41].

Los argumentos que dieron los neoescolásticos para defender la diferencia entre individuo y persona se pueden resumir así: el individuo es la parte de un todo y es para el todo, mientras que la persona como tal dice independencia relativa del todo. El individuo es para el universo, el universo para la persona. El individuo es un ser cerrado, la persona es un ser abierto [42].

Se transparenta una comprensión peyorativa que ha hecho que se presente a lo individual y al individuo como antagonista de lo personal y de la persona. Se considera al individualismo como una de las grandes fuentes de los desórdenes sociales, sobre todo desde la revolución industrial y el desarrollo liberal capitalista por un lado y, por otro, como una de las causas más importantes también, de los movimientos que han dado origen a los fascismos y a las grandes guerras. De ahí la importancia de dar el paso de una filosofía del individuo y de los individuos igualitarios y pretendidamente autónomos, de raíces roussonianas, a una filosofía en la que el sujeto central sea la persona como fin en sí misma y como ser que se realiza en una múltiple comunicación libre y creativa con los demás, gracias a la cual supera todo individualismo atomista (liberal), y toda masificación. «Por doctrinas individualistas –dice el P. Gillet– entendemos aquí las que con desprecio de la *persona* humana, hacen del *individuo* el quicio de la sociedad y después de haberle declarado *autónomo*, subordinan todo a esta autonomía: la familia, las asociaciones la misma sociedad política» [43]. Pero el igualitarismo individualista, es decir, la acumulación de individuos iguales y pretendidamente autónomos, crea inevitablemente sociedades masificadas y anarquizantes en las que un dictador o un Partido acaban por imponer férreamente su voluntad. El marxismo o el nacional-socialismo alemán fueron ejemplos paradigmáticos. Porque aunque el individualismo expresa también una tendencia a liberarse de toda obligación de solidaridad y a no pensar

41. Ver **E. MOUNIER**, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935, *Manifeste au service du personalisme*, Paris 1936; **D. DE ROUGEMONT**, *Politique de la personne*, Paris 1934; **J. MARITAIN**, *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris 1925; *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933; *Réflexions sur la Personne humaine et la Philosophie de la Culture*, Cahiers Laënnec, septiembre 1935, 15-43; **M.S. GILLET**, O.P., *Culture latine et ordre social*, Paris 1935. Como obra de conjunto puede verse **J. LACROIX**, *Le Personalisme*, Lyon 1981.

42. Expone y disiente de la validez de estos argumentos **P. DESCOQS**, *Individu et Personne*, a.c. 24-34.

más que en sí, la falta de comunicación creativa con los demás y la falta de estructuras sociales intermedias entre el individuo y el Poder acaba por crear cúmulos de mónadas anónimas, carentes de verdadera personalidad y, por ello, fácilmente manipulables y sumisas a una voluntad política fuerte que domine la anarquía.

Ha sido de esta interpretación peyorativa del individuo, como sujeto del individualismo, de donde ha nacido la reacción de contraponer individuo a persona para exaltar al individuo humano, llamado persona, como cualitativamente superior a todo otro individuo y reservar para él el nombre de persona evitando el de individuo.

En rigor filosófico, el término individuo incluso referido al individuo humano, no tiene ningún sentido peyorativo, individualidad no significa imperfección. Es sencillamente el hecho metafísico que hace que yo sea tal y no tal otro. Ni se debe decir que la individualidad procede de la materia y la personalidad del espíritu lo que sería un retorno a un inadmisible dualismo cartesiano. Ni tampoco que la individualidad proviene de la «*materia signata quantitate*» como defendían algunos tomistas porque la individualidad proviene, sin más, de la misma y total entidad del existente, sea material, sea espiritual, sea material-espiritual.

Pero siendo esto verdad, lo es también que cabe un uso fundado de la palabra y del concepto de *persona* que acentúa ciertos fenómenos característicos y exclusivos del hombre. La noción de individuo es más amplia; es, hablando impropiamente, un género del que la persona sería una especie. También las ovejas de un rebaño, o las abejas de una colmena, o los árboles de un bosque son llamados con razón individuos de una especie, pero de ninguna manera pueden ser llamados personas.

Aunque hemos de hablar largamente de lo que es la persona, adelantamos aquí que la persona humana es un ser de naturaleza espiritual-corporal y por eso no es una *cosa* de la Naturaleza objeto de una ciencia física; es un yo único e irrepetible en su absoluta singularidad; es único aunque no el único; es autoconsciente porque es de naturaleza intelectual. Mientras que el individuo se considera como un ser cerrado, la persona es un ser abierto, en cuanto que puede enriquecerse indefinidamente en la comunicación con el mundo, con los demás y con Dios; se realiza precisamente en esa apertura a lo demás, a los demás y a Dios y tanto es ella misma cuanto se da a los demás porque «el amor diferencia» (Teilhard de Chardin); por eso la persona es para la comunidad pero la comunidad es para la persona y ambas se necesitan y se complementan. La persona es libre y por eso sujeto de obligaciones morales, y porque tiene obligaciones, tiene derechos y merece todo respeto; se guía en sus decisiones por valores reflejamente adquiridos. Es dueña de sí y don de sí.

Por fin, diremos que algunos personalistas entienden por individuo aquel cuyo fin es la especie, es decir, nace, vive, se reproduce, continúa la especie y muere, desaparece del todo. En cambio la persona es fin ella en sí misma, no vive sólo para la especie sino para realizarse a sí misma en la especie y con la especie. Esta realización plena de sí misma está presuponiendo, como es evidente, la inmortalidad personal y consiguientemente la espiritualidad del alma. Sin esto sería un individuo, no una persona, viviría sólo para la especie, como los animales.

Así podríamos continuar enumerando datos y fenómenos humanos que consti-

dos los otros individuos. Pero como hemos de hablar detenidamente de lo que es la persona en sí misma y en cuanto se diferencia de todos los demás seres, no nos extendemos más aquí. Hemos querido dar estas nociones generales porque pensamos que la *Antropología Filosófica* hoy debe ser de tendencia personalista y el personalismo es la filosofía que sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, a la cosa o a lo genérico e impersonal. Podemos, pues, aceptar, con los personalistas, la distinción entre individuo y persona en los términos explicados [44].

7. Una aproximación a la definición de persona

En el capítulo cuarto de este libro haremos una descripción fenomenológica y detenida de aquellos comportamientos que caracterizan a la persona y la diferencian de todos los demás seres, incluso de los animales más evolucionados y cercanos al hombre que por eso se llaman antropoides o antropomorfos.

Pero, puesto que en este capítulo estamos ofreciendo los preámbulos y las nociones generales introductorias al tema del hombre, parece necesario aproximarnos más a una posible definición de lo que es la persona humana, bien entendido que la persona no puede ser plenamente encerrada en una definición porque la persona tiene mucho de misterio. Ese misterio que se refleja en las paradojas que con tanta frecuencia desconciertan al mismo sujeto humano que las experimenta, y que le hacían exclamar a san Agustín ante la muerte de un amigo: «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*» («Yo me había convertido para mí mismo en una gran pregunta») [45].

En efecto, la persona experimenta en sí misma, por una parte, la sujeción a las leyes de la materia, del espacio y del tiempo y, por otra, la elevación y la trascendencia sobre todo lo material, lo espacial y lo temporal. Sabe y experimenta también que es un único ser, un único yo, en el que se verifican estas dolorosas contradicciones. Además, es un ser subsistente, existe en sí misma y para sí misma, hay en ella un fondo incomunicable por lo que cae en la cuenta de su íntima unidad, de su última soledad y de su imparticipable responsabilidad. Hasta ese fondo último ningún otro ser humano puede llegar. Pero el hecho es también que al mismo tiempo la persona es un ser necesariamente abierto, verticalmente a Dios de quien recibe continuadamente el ser y el existir, y horizontalmente a los hombres con los que puede entrar en múltiple relación enriquecedora. En lo somático llega a la edad adulta y puede decirse entonces que está acabada y completa. Sin embargo, en lo psicológico que proviene de la simbiosis del cuerpo y del alma y que es por lo que la persona es más persona, nunca está acabada. Durante toda su vida, mientras conserva el uso de sus facultades, se está haciendo en un proceso

44. Jacques Maritain, que ha sido uno de los más eficaces introductores de la distinción entre individuo y persona, radicaliza excesivamente el valor del espíritu ya que viene a identificar la subsistencia del alma con la personalidad, o mejor la subsistencia del alma es la propia subsistencia de la persona. El cuerpo sería una limitación de la persona. La noción de persona excluiría la materia, lo que hoy no parece admisible. Ver **MIRELLA LORENZINI**, *Sussistenza e razionalità nell'antropologia di J. Maritain*, Divus Thomas 95 (1992), 164-186.

45. **SAN AGUSTÍN**, *Confessiones*, l. IV, c. 4, PL 32, 697.

de suyo indefinido. Está perpetuamente invitado por la verdad y por el bien y puede responder o no responder, responder en un sentido o en otro, autorrealizarse o autodestruirse.

A pesar de estas dificultades se han sugerido en la Historia del pensamiento algunas nociones que nos aproximan a una posible y aproximada definición de la persona humana.

Es sabido que en su significado etimológico, el sustantivo persona viene del verbo latino *personare* que podemos traducir por *resonar* o *sonar a través de*. En el teatro romano se daba este nombre, y así lo utiliza muchas veces Cicerón, a la máscara que utilizaban los actores en el teatro; la voz del actor resonaba a través de la máscara, *personabat*, de ahí el nombre de persona. Después se llamó persona al papel que representaba (rey, soldado, esclavo), el actor enmascarado se manifestaba a través de su papel. Los dos sentidos acabaron por fundirse y la persona no fue ya su apariencia engañosa sino el actor mismo. Poco a poco el término tomó un carácter social y jurídico y se llamó persona al hombre libre, es decir, sujeto de derechos y deberes dentro de la sociedad romana. Los esclavos no eran personas, y el dueño podía disponer de ellos o tratarles como cosas o como a cualquier animal. Tampoco lo eran los *barbari*, los extranjeros al Imperio romano que no habían obtenido la ciudadanía romana.

Javier Zubiri recuerda que la Metafísica griega «tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los Capadocios para despojar al término *hipóstasis* de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subiectum* y de substancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término *persona*, a diferencia de la pura *res*, de la cosa. Es fácil hablar, en el curso de la Historia de la filosofía, de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo en Descartes y en Kant, sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona, en su peculiaridad, ha sido una obra del pensamiento cristiano y de la revelación a que este pensamiento se refiere» [46].

La más célebre y admitida definición de persona ha sido la de Severino Boecio (ca. 480-525): *Persona est naturae rationalis individua substantia* (Persona es la substancia individual de naturaleza racional) [47]. Santo Tomás la acepta plenamente, la defiende y la explica [48]. De ahí pasó a ser aceptada por todos los filósofos cristianos.

Por estar expresada en términos aristotélico-escolásticos requiere hoy una breve aclaración que la haga inteligible. Por *substancia* se entiende aquí lo que Aristóteles llama substancia primera, es decir, un ente singular que está-en-sí y no inhe-

46. **X. ZUBIRI**, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 323. Se llama *Padres Capadocios* a los teólogos cristianos que pertenecieron a la Escuela de Cesarea de Capadocia y que concretamente son san Basilio (ca. 330-379), san Gregorio de Nacianzo (329-389) y san Gregorio de Nisa (ca. 333-395). Es de particular importancia para la comprensión del hombre, el tratado de san Gregorio de Nisa, *De hominis opificio*.

47. **BOECIO**, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, 1343 D.

48. *Summa Theologica*, I, q. XXIX, a. I y II.

rente en otro. Substancia *individual* se dice de aquel ente que estando-en-sí es indiviso en sí mismo y dividido de cualquier otro. Es incomunicable a cualquier otro ente ni como accidente, ni como parte de un todo, ni como naturaleza incompleta a una completa. En la filosofía escolástica a la substancia completa e incomunicable se la llama *suppositum* o *hypostasis*[49]. Distinto de la substancia es *el accidente* que es un ente individual pero comunicable porque no está-en-sí, sino inherente en la substancia. La mesa sobre la que escribo es un ente-en-sí, una substancia singular e incomunicable. El color blanco de la mesa no está-en-sí sino inherente a la mesa de tal manera que sin ella no subsistiría. No es la mesa, pero naturalmente no puede existir sin la mesa. Es un accidente. Está claro que no todo individuo subsistente es persona. Según la definición de Boecio lo que especifica en razón de persona a esta substancia individual es la *naturaleza racional*, es decir, la capacidad de un pensamiento autoconsciente, reflexivo, relacional y abstractivo. Ser persona, pues, consiste en ser sujeto de naturaleza racional[50]. Santo Tomás comenta que «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet, subsistens in rationali natura*» (persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, es a saber, lo subsistente en una naturaleza racional)[51]. Así, santo Tomás da también el máximo valor a la racionalidad humana y la hace el componente o diferencia que especifica a la substancia en razón de persona.

Cuando Boecio da su definición de persona está sin duda influido por Aristóteles a quien conocía bien, que había definido al hombre como ζῷον λογικόν, animal racional, o como ζῷον λόγον ἔχων animal que posee razón. El término animal expresaría el genero próximo y el término racional la última diferencia[52].

---

49. *Summa Theologica*, III, q. II, a. III, 2. Sobre la evolución histórica de los conceptos de substancia, hypóstasis, individuo, ver *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), 7, 369-704. Ver también **I. QUILES**, *La persona humana*, Buenos Aires 1942, 102-117.

50. A la aceptación generalizada de la definición de persona dada por Boecio, contribuyó que es aplicable al misterio de las personas divinas y al no menos misterioso hecho de la naturaleza humana de Jesucristo. La naturaleza divina en cuanto tal no es *suppositum* porque está comunicada y subsiste en tres personas distintas entre sí. La humanidad de Jesucristo, siendo verdadera naturaleza humana, no es persona humana porque esa naturaleza humana no es *individua substantia*, ya que está comunicada a la naturaleza y a la persona divina, en una unión hipostática. Es substancia pero no *suppositum* o *hypóstasis* que es la substancia incomunicable. Los escolásticos han discutido también, con sutileza y profundidad, cuál es el constitutivo formal de la persona. Como es un problema que se plantea directamente por el intento de ver claro lo que los teólogos llaman la unión hipostática de la humanidad de Jesucristo con el Verbo divino, parece más propio de una *Antropología Teológica* que de una *Antropología Filosófica*. Puede verse **A. MICHEL**, DTC, 7, 369-437. Hace una exposición amplia y clara **A. MUÑOZ ALONSO**, *La persona humana*, Zaragoza 1962, 41-64. Sobre las personas divinas escribe **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I, q. XXX.

51. *Summa Theologica*, I, q. XXIX, a. III c.

52. *Política*, 1253 a 9-10. A propósito de esta definición de Aristóteles advierte Emilio Lledó: «Cuando Aristóteles en un famoso texto definió el hombre como ζῷον λόγον ἔχων no quería decir *animal rationale*, ni apuntaba a la misma órbita semántica de su interpretación latina. La fórmula que traducía el texto griego enmascaraba una parte esencial de lo dicho por Aristóteles. Tener logos es la característica por la que el hombre se despega de su contexto animal y se inserta en su esencia. Pero *logos* es más que *rationale* porque originariamente y, a lo largo de su evolución en la filosofía griega, su significado implicó una relación imprescindible con la expresión, con el pensamiento expresado, con la palabra». **E. LLEDÓ**, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona 1970, 98.

A esta clásica definición aristotélica del hombre ha objetado E. Coreth, con penetración y acierto, que «si por animal entendemos aquello que es también común al bruto, resulta que la esencia específica del hombre radica exclusivamente en el elemento racional, aunque sea en el sentido más amplio de conciencia humana, de conocimiento intelectual y voluntad y actuación libres. Pero con ello se pasa por alto o se oculta que el hombre, ya por su misma contextura biológica, es totalmente distinto del animal y que, por lo tanto, la animalidad en el hombre significa algo distinto que en el bruto»[53]. Tendremos ocasión de verlo.

Pero volviendo a Boecio, hoy no parece suficiente definir la persona por su entidad substancial y racional. No decimos que no sea verdadera y aun necesaria esa definición, pero sí que parece insuficiente. La enunciación «*substancia individual de naturaleza racional*», no expresa suficientemente la consistencia metafísica de la persona en cuanto a sus elementos dinámicos que son tan reales y esenciales como su ensidad, su incomunicabilidad y su racionalidad, por ejemplo, algunos componentes metafísico-psicológicos, como es la libertad, o metafísico-éticos, como cuando Kant afirma que la persona es fin en sí misma.

A esto se puede objetar que la Escolástica que sigue a Boecio, supone siempre que lo volitivo humano y lo ético es consecuente a lo racional. El hombre porque es racional puede decidirse de manera libre. La raíz última de la voluntad libre es la razón. Esta concepción, en sí correcta, supone, de alguna manera, que existen facultades anímicas independientes entre sí como formas, y dependientes en sus actos. Aunque metodológicamente útil, parece insuficiente, como veremos, porque más que decir que la razón piensa y la voluntad decide hay que decir que es la persona entera la que piensa y la que decide. Es el hombre entero el sujeto de todos los actos humanos. Por eso parece que deberíamos buscar una definición de la persona que integrase no sólo los actos intelectuales sino que de alguna manera explicitase también lo dinámico que hay en ella. La declaración de la diferencia específica «*naturaleza racional*», deja de nombrar notas no menos esenciales que la racionalidad, como son las volitivas y las emocionales, de no menos importancia en la estructura humana que las racionales.

Siguiendo una orientación que inició Fichte se ha tendido últimamente, también con exceso, (Nietzsche, Sartre), a hacer de la persona un centro exclusivamente dinámico de actos y a dar más valor a las actividades volitivas y emotivas. Sólo así, piensan muchos autores, se podrá evitar el peligro de impersonalismo o de reducción de la persona a entidad estática, o de abstraccionismo racionalista, o de reducción de la persona a Idea (Hegel). La racionalidad como única diferencia específica de la persona dentro del género «animal», puede preparar para una absolutización de la razón. De ahí que en la Filosofía moderna se hayan buscado otras definiciones de la persona, aunque no se ha logrado la aceptación unánime que durante muchos siglos obtuvo la de Boecio.

Max Scheler que durante toda su vida ha estudiado al hombre en sus múltiples manifestaciones fenomenológicas, ha intentado reiteradamente llegar a una carac-

---

53. **E. CORETH**, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona [3]1980, 106.

terización definitiva de la persona sin lograrlo del todo, ya que comienza por negar la posibilidad de todo verdadero conocimiento objetivo de la persona [54]. Claro que esto no ha de ser entendido en un sentido riguroso, porque sería una manifiesta contradicción con toda su inmensa producción filosófica dedicada a exponer lo que él cree haber encontrado de la persona. Hay que entenderlo, más bien, en cuanto que considera a la persona como en sí misma inobjetivable, colocada, en cuanto espíritu, por encima de toda referencia a coordenadas espacio-temporales y, por ello, imposible de ser conocida de manera adecuada y objetiva, en su misma esencia. La forma concreta en que existe el espíritu en el hombre es la persona; persona y espíritu son para Scheler equivalentes, en tanto que la primera es el modo concreto y real de existencia del segundo. «Lo que hace del hombre un hombre es *un principio que se opone a toda vida en general*, un principio que, como tal no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea al mismo fundamento del que también la "vida" es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron "razón". Nosotros preferimos emplear, para designar esa X una palabra mas comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar, por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito» [55].

Como se ve, Scheler quiere superar el vitalismo biologicista, y también, en cierto modo, el substancialismo objetivista ya que el espíritu, al que reduce la persona, sólo se presenta como un conjunto de actos, eso sí, que no son sólo intelectuales sino volitivos sin que lleguemos nunca a conocer o definir lo que realmente es el espíritu en sí.

Nos parece también discutible situar el constitutivo formal de la persona en lo que llama *espíritu*, aunque lo entienda en un sentido tan amplio. Pero además es que parece derivar hacia un cierto actualismo. Antonio Pintor Ramos, que ha estudiado con mucha profundidad y precisión la Antropología de Max Scheler, se inclina a que no es actualista y recuerda la contribución de R.J. Haskamp al esclarecimiento de la oscura doctrina scheleriana a través de una comparación con el «yo» fichteano entendido esencialmente como acción (*Tat*), y cuya influencia habría recibido Scheler a través de Eucken; el yo trascendental de Fichte sería estructuralmente equivalente al concepto scheleriano de persona, y el concepto de «acción» al scheleriano de «acto» [56].

---

54. *Cfr. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke B.II, Bern 1954, 397ss.

55. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.IX, Bern 1976, 31.

56. **A. PINTOR RAMOS**, *El humanismo de Max Scheler, Estudio de su Antropología Filosófica*, Madrid 1978, 303.

La definición más explícita que Max Scheler da de persona es ésta: «*La persona es la concreta y esencial unidad* entitativa de actos de esencia diversa que en sí (no pues πρὸς ἡμᾶς, para nosotros) antecede a todas las diferencias esenciales de actos, (y en particular a la diferencia entre percepción externa y percepción interna, querer interno y querer externo, sentir, amar, odiar, etc. externos e internos). *El ser de la persona "fundamenta" todos los actos esencialmente diversos*» [57]. Laín Entralgo comentando esta definición de Scheler se pregunta: «Bien, pero ¿en qué consiste real y formalmente esta fundamentación y aquella unidad? El hecho de que la persona sea una realidad esencialmente distinta de la cosa ¿obliga a echar entera y definitivamente por la borda el concepto de substancia»? [58]. En conjunto, y atendiendo a otras muchas definiciones o mejor descripciones de persona que el mismo Scheler da [59], parece que podemos decir que si es cierto que atiende a múltiples datos, fenómenos y valores de la persona a los que no atendía el pensamiento escolástico derivado de Boecio, también es verdad que no aparece nunca una clara y unívoca definición de lo que es la persona en su estructura última y esencial.

Javier Zubiri, en su gigantesco esfuerzo por repensar la filosofía clásica griega y escolástica desde las aportaciones de los grandes pensadores modernos y contemporáneos y, sobre todo, desde la realidad cada vez más descubierta y patente, ha querido perfilar y actualizar la definición de persona dada por Boecio, desde su propio y difícil pensamiento. Define al hombre por un sistema de notas que integrarían la realidad humana y que se pueden reunir en tres grandes grupos: es un ser vivo, capaz de sentir, es decir de tener impresiones, y dotado de inteligencia o facultad de inteligir [60]. Zubiri cree que, la substancia o esencia es un sistema de notas intrínsecamente interrelacionadas. La realidad humana sería ese conjunto de notas dichas, de las cuales la específicamente humana sería la intelección. Pero intelección humana es para Zubiri el conocimiento de lo real en cuanto real, mientras que los animales sólo conocen estímulos y no realidades. Además es característico de la intelección humana el ser intelección sentiente, es decir, con palabras del mismo autor: «La impresión de realidad no son dos actos sino uno solo. Este acto es, por tanto, un *sentir intelectivo*, o lo que es lo mismo una *intelección sentiente*. No se trata de que la inteligencia esté vertida a lo sentido; esto constituiría una *intelección sensible*. Se trata de una unidad estructural, la inteligencia misma siente la realidad. Es *intelección sentiente*. Ciertamente se puede sentir sin inteligir pero no se puede inteligir sino sintiendo» [61].

---

57. **M. SCHELER**, *Der Formalismus...*, 393-394.

58. **P. LAÍN ENTRALGO**, *Teoría y realidad del otro*, II, Madrid 1968, 268.

59. Pueden verse reunidas en **I. QUILES**, S.I., *La persona humana*, Buenos Aires 1942, 68-72.

60. El verbo «inteligir» lo ha introducido Zubiri en el idioma español en el que no existía. Lo explica de la siguiente manera: «¿Qué es inteligir? Suele decirse que inteligir es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, según son "de suyo", consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene de suyo [...] la inteligencia humana es la facultad de lo real, la facultad del "de suyo"». **X. ZUBIRI**, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 32-33.

61. *O.c.* 35. Explica qué entiende por facultad y qué entiende por potencia, 36-37.

El hombre sería, pues, un animal de realidades capaz de conocer lo real en cuanto real (inteligir), y de sustantividad personal, una sustantividad compuesta de muchos elementos substanciales de carácter material y de un elemento substancial de carácter anímico, una sustantividad independiente frente a toda otra realidad que le permite ser un «yo» y un «mí» de tal forma que puede decir «yo soy mí mismo». Por tratarse de una sustantividad constituida por substancialidades, ésta su pertenencia es esencialmente relativa, en ello consiste la finitud de la persona humana. Por eso, el hombre, animal de realidades y de sustantividad personal, es un «relativo absoluto» «El yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta» [62]. Un ser absoluto porque en su constitución como «yo mismo» es independiente de toda otra realidad, relativo porque su sustantividad está constituida por muchos elementos substanciales respectivos. «Esta concepción de la persona –dice el mismo Zubiri– tiene puntos de contacto con la de Boecio. Pero sin embargo, no coincide formalmente con ella. Primero porque es distinto el concepto de inteligencia. Y segundo porque la concepción de la realidad personal como carácter formal de una sustantividad, hace de aquélla algo más que un modo conclusivo de las substancias que la constituyen, aunque jamás pueda hacerse caso omiso de éstas en la concepción de la sustantividad personal» [63]. Laín Entralgo piensa que esta teoría metafísica de la persona humana permite discernir en el ser personal del hombre las siguientes propiedades constitutivas y descriptivas de la persona humana: 1) la intimidad del ser «yo mismo», «yo mío»; 2) la libertad y por consiguiente la responsabilidad; 3) la inteligencia más o menos racional según su grado de desarrollo; 4) la vida corporal sentimental, consciente e inconsciente, ejecutiva y futurizadora; 5) la apertura a la realidad de las cosas, de las personas y bajo la forma de religación radical, a la realidad fundamentante, Dios [64]. Es verdad que se requiere un cierto proceso fenomenológico o deductivo para llegar a explicitar esas notas, pero también lo es que van efectivamente incluidas como algo que es propio y específico de la persona.

Se podría esperar que los pensadores personalistas nos dieran una definición exacta y comprensiva de la persona. Pero no lo hacen. Más bien describen aquellos rasgos o fenómenos que se dan en la persona y que la caracterizan. En ellos encontramos una fenomenología descriptiva de la persona más que una definición metafísica del ser personal en cuanto tal. Mounier describe primero lo que la persona no es: no es una parte de un todo, un residuo interno, un principio abstracto de nuestros gestos concretos, una estructura típica agazapada bajo los comportamientos, no es ni la conciencia que tengo de ella, ni mi individuo. La persona es actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión que se aprehende y se conoce en

62. *O.c.* 56.

63. **X. ZUBIRI**, *El problema del hombre*, Índice 120 (1959), 3-4. Puede verse también la obra más extensa de Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid 1986. Para un estudio amplio del tema del hombre en Zubiri, *cfr.* la tesis doctoral de **F.J. VILLANUEVA**, *La dimensión individual del hombre de Javier Zubiri*, Roma 1992, con bibliografía exhaustiva.

64. **P. LAÍN ENTRALGO**, *Teoría y realidad del otro*, II, Madrid 1968, 271.

su acto como *movimiento de personalización*. Se revela como experiencia de una vida personal, como ser espiritual independiente que subsiste por la adhesión libre a una escala de valores vividos con un compromiso responsable, unifica toda su actividad en la libertad y genera, a través de actos creadores la singularidad de su vocación. No es realidad subestante a lo fenoménico sino indisoluble con ello. Es también, por supuesto, apertura a los demás y a la trascendencia. Es encarnación en la Historia, llamada a una concentración para una exteriorización y un compromiso. Es comunicación, es decir, salir de sí, comprender, asumir el destino del otro, dar y ser fiel, formar comunidad en una primacía del nosotros sobre el yo y el tú, formar una sociedad que sea persona de personas [65].

Como se ve, más que definir a la persona describe sus actos. En su obra más conocida *Manifiesto al servicio del personalismo* se aproxima a una definición más rigurosa cuando dice: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser» [66]. La fórmula tiene una cierta analogía con la de Boecio puesto que encierra los conceptos de subsistencia, de individualidad y de espiritualidad racional, aunque es menos precisa.

Más escueta es la definición de otro personalista, Jean Lacroix, amigo de Mounier, que después de esforzarse por describir largamente la fenomenología de la persona, acaba por definirla no más que así: «La persona es la dueña de sí y el don de sí» [67].

Martín Buber busca una definición que aleje a la persona del individualismo cerrado y monádico, por un lado, y del colectivismo despersonalizante por otro. Por eso afirma que «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre [...]. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el "filo agudo" en el que el "yo" y el "tú" se encuentran, se halla el ámbito del "entre" [...] sólo el hombre con el hombre es una imagen cabal [...] sólo el hombre con el hombre es una forma perfilada. Si consideramos el hombre con el hombre veremos siempre la dualidad dinámica que constituye al ser humano [...]. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta qué es el hombre, si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo estar-dos-en recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del "uno" con el "otro"» [68].

Jacques Maritain cuya concepción del hombre subyace a toda la temática que propone en sus múltiples obras gnoseológicas, pedagógicas, éticas, políticas, metafísicas, teológicas, se aproxima más, nos parece, a la realidad de la persona cuando escribe: «Cuando decimos que un hombre es una persona, no queremos decir sólo que es un individuo como lo son un átomo, una espiga de trigo, una mosca o un elefante. El hombre es un individuo que se rige con la inteligencia y con la vo-

65. Esta síntesis del complejo pensamiento de Mounier está inspirada en la que más ampliamente realiza **M. MACEIRAS**, *La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier*, en **J. DE SAHAGÚN LUCAS** (ed.) *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1979, 101-124.

66. **E. MOUNIER**, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1967, 75.

67. **J. LACROIX**, *Le personalisme*, Lyon 1981, 27.

68. **M. BUBER**, *¿Qué es el hombre?*, México 1979, 146-151.

luntad; no existe solamente en modo físico sino que sobreexiste espiritualmente en conocimiento y en amor, de tal forma que, en algún sentido, es un universo por sí, un microcosmos en el cual el gran universo todo entero puede quedar comprendido con el conocimiento, y con el amor puede darse todo entero a seres que están ante él como otros tantos él mismo, relación de la que es imposible encontrar el equivalente en el mundo físico. La persona humana posee estos caracteres porque, en definitiva, el hombre, esta carne y estos huesos perecederos que un fuego divino hace vivir y obrar, existe "desde el útero al sepulcro", por obra de la existencia misma de su alma que domina el tiempo y la muerte. Es el espíritu la raíz de la personalidad» [69].

Esto ciertamente no es una definición *stricto sensu*, pero se aproxima bastante a una descripción complexiva de la persona humana y aunque es discutible en algunos de sus supuestos y requeriría matizaciones, puede valernos como una válida aproximación y actualización de la doctrina clásica de Boecio y santo Tomás [70].

No entramos en el estudio de qué es la personalidad en sentido psicológico y social porque es más propio de los tratados de psicología empírica. Lionel Franca escribe acertadamente: «Si todo hombre es, de hecho, una persona, no de todo hombre decimos que es una personalidad. Este título más sonoro y honroso lo reservamos para aquel que desarrolló, en grado elevado, las nobles prerrogativas que le distinguen de los individuos inferiores. La persona es el sustrato metafísico, la personalidad una realización moral; la primera un don de la naturaleza, la otra una conquista del esfuerzo; aquella un punto de partida, ésta un ideal que en esta vida nunca se alcanza en su plenitud» [71].

8. De los tratados «De anima» a la Antropología Filosófica

Haremos, en el capítulo siguiente, una breve relación de las diversas concepciones del hombre en la historia del pensamiento. Aquí sólo queremos consignar que,

69. **J. MARITAIN**, *Principes d'une politique humaniste*, Oeuvres Complètes, VIII, Fribourg Suisse 1989, 188.

70. Maritain estudia el tema de la persona en muchas de sus obras, entre otras en *La persona y el bien común, Humanismo integral, Distinguir para unir, Los grados del saber, Reflexión sobre la persona humana y la filosofía de la cultura, De Bergson a Tomás de Aquino, Por una política más humana*, etc. La profesora Mirella Lorenzini resume en cinco tesis la concepción de Maritain sobre la persona: 1) La raíz metafísica de la personalidad es el espíritu, 2) la raíz de la personalidad es la subsistencia, 3) la personalidad es la subsistencia del alma, 4) la personalidad es una perfección trascendental, 5) en el hombre existe un conflicto entre naturaleza y persona. Dicha profesora considera que Maritain concibe a la persona más como *racionalidad subsistente* que como *subsistente racional*, lo que no parece correcto y que da tanta importancia al alma que, como ya hemos dicho, viene a identificar subsistencia del alma con subsistencia de la persona y exclusión de la materia. *Cfr.* **M. LORENZINI**, *Sussistenza e razionalità nell'antropologia di J. Maritain*, Divus Thomas, 95 (1/1992), 164-186. De la misma profesora *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di J. Maritain*, Bologna 1990.

71. **L. FRANCA**, S.I., *A crise do mundo moderno*, Rio de Janeiro 1941, 163-164. Pueden consultarse también **PH. LERSCH**, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1962; **G.W. ALLPORT**, *Pattern and Growth in Personality*, New York 1961.

en el estudio del hombre, se ha pasado de la reflexión sobre lo bio-psicológico, en sentido genérico, a la fijación del estudio en el hombre mismo, en su compleja y total realidad, de los tratados *De anima* a la *Antropología Filosófica*.

Fue Aristóteles el primero que escribió un tratado *De anima*, en tres libros, sobre el viviente en general, completado por los *Parva naturalia*, en los que estudiaba muchos temas físico-psicológicos como son los sentidos, la memoria, los sueños, la respiración, la muerte y otros aspectos comunes a animales y hombres [72]. Es mérito indiscutible de estos tratados la observación empírica en la cual superó a Platón. También san Agustín, influido por los neplatónicos escribió sus tratados *De inmortalitate animae, De quantitate animae, De anima et eius origine*. Averroes comentó, por su parte, el *De anima* de Aristóteles, y de estos y otros maestros de la Edad Media pasó a los mayores pensadores del siglo XIII. Santo Tomás, el más grande de los escolásticos, escribe un comentario al *De anima* de Aristóteles y una *Quaestio disputata de anima*, además de que en otras muchas de sus obras estudia los problemas humanos.

Con estos precedentes se explica que no sólo los escolásticos medievales sino los del Renacimiento y el Barroco abordaran también el tema humano en tratados *De anima*. El más célebre es, sin duda, el de Francisco Suárez que dejó inédito y apareció en 1621 cuatro años después de su muerte, completado por el portugués Baltasar Álvarez, con las explicaciones que de esta materia dio el mismo Suárez en el Colegio de Segovia. «De haber concluido Suárez su obra –dice Marcial Solana– este tratado hubiera sido para la Psicología Racional lo que para la Metafísica fueron las *Disputationes Metaphysicae*, una síntesis admirable de todo el saber escolástico, dispuesta según las exigencias de los tiempos del Renacimiento» [73]. Y Javier Zubiri ha escrito: «Los neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, insistían en la importancia decisiva del *De anima* de Suárez e invitaban a su estudio. Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna: *Der ist der Man* ("él es el hombre") solía decir» [74]. Estudia Suárez el alma en su misma naturaleza, las facultades del alma, su posible pervivencia después de la muerte, la libertad, etc. Hace a veces una verdadera psicología experimental, discute ya el problema de las localizaciones cerebrales, esboza una teoría de la atención y tiene capítulos de verdadera psico-fisiología.

Pero con Descartes la Filosofía conoce un punto de inflexión y se hace antropocéntrica y subjetivista. Se descubre la conciencia no tanto como realidad objetiva que así ya era considerada desde siempre, cuanto como demiurgo interpretador y ordenador de los conocimientos y de los valores. El mundo externo existe para no-

72. **J. ZÜRCHER**, en su obra *Aristóteles Werk und Geist*, Paderborn 1952, afirma que el *De anima* de Aristóteles está compuesto sólo en un 20 por 100 por el mismo Aristóteles. Lo restante sería principalmente de Teofrasto y otros aristotélicos.

73. **M. SOLANA**, *Historia de la Filosofía española*, t.III, Madrid 1940, 471.

74. **X. ZUBIRI**, *Presentación* de la edición crítica del *De anima* hecha por **S. CASTELLOTE**, *Francisco Suárez. De anima*, t.I. Madrid 1978, VII.

sotros a través de nuestra conciencia y no independientemente de ella. No se trata de afirmar que el mundo externo a la conciencia no existe, cuanto de decir que él no tiene valor para el hombre sino a través de la conciencia del sujeto. Desde entonces la filosofía del hombre se introvierte y empieza a ser Psicología, estudio ante todo del psiquismo como principio subjetivo de la misma vida mental, de las actividades todas que se refieren a la vida intencional y consciente.

Christian Wolff (1679-1754) popularizó la denominación de *Psicología Racional* para designar la Filosofía del hombre. Por ser un racionalista quería expresar con este nombre una teoría sobre la persona, desarrollada de un modo principalmente deductivo y racional. Pero el sueño de una Antropología deductiva como querían los racionalistas, quedó pronto superado. Permaneció el nombre y de Wolff pasó esta expresión a ser generalmente admitida, incluso por los escolásticos del XIX y del XX, que ya no escribían tratados *De anima* sino de *Psicología Racional* o filosófica.

Los temas básicos de la *Psicología Racional* eran, ordinariamente, la vida en cuanto tal, la vida vegetativa, la naturaleza de la vida sensitiva, la naturaleza de la vida racional, la libertad, el compuesto humano, el alma y sus relaciones con el cuerpo, el origen del alma y su inmortalidad y, por la influencia creciente del darwinismo, se estudiaban también los orígenes de la vida y su evolución. Se conservaba entre los escolásticos la herencia aristotélico-tomista pero se atendía, cada vez más, a las aportaciones de las ciencias humanas y experimentales en pleno desarrollo.

En los últimos cincuenta años la denominación de *Psicología Racional* ha cedido progresivamente el puesto a la ya generalizada de *Antropología Filosófica*. Ya Kant cuando enunciaba el objeto de la Filosofía en sus tres conocidas preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?, las resumía todas en la cuarta: ¿qué es el hombre? Y él mismo explicaba que a la primera pregunta responde la Metafísica, a la segunda la Moral, a la tercera la Religión y a la cuarta la Antropología. Y concluía después: «En lo fundamental se puede reducir todo esto a la Antropología porque las otras tres preguntas se refieren a la última» [75]. Quedaba así consagrado el nombre de *Antropología* como ciencia filosófica del hombre. M. Heidegger recuerda las palabras de Max Scheler en su obra *Zur Idee des Menschen*, a propósito de la *Antropología Filosófica:* «En cierto modo todos los problemas centrales de la Filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es y qué lugar y puesto metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios» pero añade que también Scheler ha visto la imposibilidad de dar una definición única de un ser tan plural como el hombre [76]. El antropocentrismo que se inició en el Renacimiento y que tuvo un alto exponente entonces en la *Oratio de hominis dignitate* (1486) de Pico della Mirandola, alcanzaba con Kant el grado máximo de importancia en el saber filosófico.

75. I. KANT, *Vorlesungen über Logik*, Werke, B.III, Berlin 1923, 343-344.

76. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, 200-201. En esta misma obra comenta Heidegger el valor y el sentido de las preguntas kantianas, parr. 38.

Después de Kant padeció un eclipse con el Idealismo pero reapareció con mucha fuerza en Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Max Scheler. Se suele considerar que el concepto de *Antropología Filosófica* adquiere carta de ciudadanía en el mundo filosófico con la breve obra ya citada de Max Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, y también con la de Helmut Plessner *Los grados de lo orgánico y el hombre*, que lleva como subtítulo *Introducción a la Antropología Filosófica*, publicadas ambas en 1928. Scheler, sobre todo, es el primero que, con plena conciencia, hace de la *Antropología Filosófica* una disciplina autónoma, en una síntesis más rica y brillante que consistente desde el punto de vista filosófico [77]. Después han utilizado esta denominación buenos pensadores como E. Cassirer, Hengstenberg, M. Landmann, A. Gehlen y muchos otros porque ya se ha hecho común.

La novedad que aportaban Scheler y sus sucesores venía del enfoque mismo del tema. La nueva Antropología conservaba, naturalmente, muchos contenidos de la antigua Psicología racional, pero utilizaba principalmente el método fenomenológico, distinto del escolástico y del racionalista, se aceptaban no pocos elementos de la filosofía trascendental y de la Fenomenología y se añadían nuevos temas tomados de las ciencias de la Naturaleza, de la cultura, de la Psicología empírica, incluso de la Sociología porque para Scheler la diferencia entre Antropología y Sociología es tenue. El término de Psicología quedaría en adelante reservado para la Psicología positiva, tal como la desarrollaron Freud, Wundt, Adler y otros muchísimos, sobre todo en el mundo anglosajón. Esa Psicología empírica o experimental atiende principalmente a las funciones humanas más superficiales o verificables por los datos sensoriales, a los fenómenos subconscientes, movimientos reflejos, asociación de imágenes, aprendizaje, medida de inteligencia, el mundo emocional, los estado de ánimo, fobias, filias, etc.

Max Scheler definía el fin, el objeto e incluso el método de la *Antropología Filosófica* con las siguientes palabras: «No hay problema filosófico cuya evolución reclame nuestro tiempo con más urgencia que el problema de una Antropología Filosófica. Con esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y la *estructura esencial* del hombre, de su relación con los reinos de la Naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su desarrollo biológico, psíquico, histórico-espiritual y social, y lo mismo de sus posibilidades esenciales que de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y del alma, así como el problema noético-vital» [78].

77. Max Scheler advierte en el prólogo de *El puesto del hombre en el Cosmos* que tiene entre manos, hace años, una *Antropología Filosófica* que esperaba publicar en 1929. Murió en 1928 y la *Antropología* apareció en el *Opus postumum*.

78. M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Gesammelte Werke, B.IX, Bern 1976, 120.

El proyecto era excesivamente ambicioso. No se puede pretender encerrar en una sola ciencia todo ese enorme e inabarcable conjunto de conocimientos que pretendía Scheler. Un excelente conocedor del pensamiento de Max Scheler concluye: «Al comienzo de la historia de la Antropología Filosófica, Scheler pretende ofrecer una grandiosa síntesis de todo lo que hasta entonces se sabía del hombre [...]. Algunas de sus conquistas son imposibles de pasar por alto, y sus críticas han relegado definitivamente al pasado una serie de planteamientos y viejas disputas que estérilmente ocuparon a los filósofos. Otra cosa es saber si tal síntesis, además de brillante es consistente. El intento scheleriano me parece fracasado [...] es apresurado y poco convincente»[79].

La conclusión, sin embargo, no debe ser pesimista como si hubiéramos de renunciar desalentados a explicar lo que es el hombre. Es fácil que nunca lleguemos a una comprehensión totalizante y exhaustiva, pero sí es posible, como ya hemos dicho, alcanzar un conjunto de verdades últimas que nos expliquen, en lo fundamental, este ser fascinante que es la persona humana. Desvelar, en lo posible, este misterio ayudará también a saber de dónde viene el hombre, a dónde va, qué tiene que hacer en esta vida, ayudará a comprender el sentido de la vida humana, principio y fundamento de todo humanismo. Si la *Antropología Filosófica* se ha desarrollado tanto en los últimos años, tal vez es como una respuesta inconsciente a la angustia y a la soledad, al desconcierto y, a veces, a la desesperación que han acongojado a los hombres por las grandes dictaduras, las grandes guerras, los campos de concentración, la exaltación de lo material y lo placentero y las consiguientes frustraciones y, sobre todo, por el eclipse de los principios religiosos y de los valores morales que han dejado a muchos hombres, en el mundo occidental, en un desierto de sentido y en un caos moral.

79. A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, Madrid 1978, 403-404.

II

LOS FILÓSOFOS ANTE EL HOMBRE

Se hace inevitable ahora una somera exposición sobre el fluir cambiante del pensamiento antropológico a lo largo de los siglos. Ella ayudará a una mayor iluminación del complejo ser humano y a su mejor comprensión. Por fuerza ha de ser muy concisa, incompleta y atenta solamente a algunos pensadores más representativos dado que sólo escribimos un Manual de *Antropología Filosófica*. Pero en cualquier caso es apasionante y aleccionador considerar el esfuerzo continuado del hombre, entre aciertos y errores, por descifrar el enigma de su propia naturaleza y de su propia experiencia.

1. Los filósofos griegos

Es un tópico recordar que la Filosofía occidental nace en aquella Grecia en la que se verificó un portentoso desarrollo cultural, sobre todo en el siglo V a.C., el siglo de Pericles. Del «milagro griego» vivimos todavía hoy, en muchas cosas, los europeos y no pocos otros pueblos. En la literatura más antigua, en la de Homero (siglo VIII-VII a.C.) falta todavía la conciencia de la unidad y la autonomía de la vida psíquica del hombre. Las decisiones humanas se relacionan inmediatamente con decisiones de los dioses. En los trágicos griegos, el hombre se debate entre sus pasiones, su conciencia de libertad y la sensación de un destino μοῖρα, ἀναγκή, que se cumple inexorablemente y que acaba en la muerte siempre misteriosa.

Los filósofos llamados presocráticos no se plantearon directamente la pregunta por el hombre porque la primera admiración, origen del filosofar según Aristóteles, se la causaron los fenómenos de la Naturaleza, y con su característica curiosidad y profundidad se preguntaron cuál era la ἀρχή o principio último de fenómenos naturales tan distintos como los que observaban.

Es hacia la mitad del siglo V, por obra de Sócrates y de los sofistas, cuando se realiza la polarización de la atención filosófica en el tema del hombre hasta que Protágoras hace de él la «medida de todas las cosas», πάντων χρημάτων μέτρον

ἐστὶν ἄνθρωπος [1]. Sócrates no afirma tanto, pero, en realidad, fue su magisterio el que centró el pensamiento griego sobre el hombre, sobre la posible búsqueda y consecución de la verdad, sobre la dignidad humana, el conocimiento de sí mismo y la vida conforme a las normas morales que dictaba la razón.

La obra de Platón significa el esfuerzo más noble, en el mundo griego, por elevarse y por enseñar a los hombres a elevarse hacia lo absoluto y trascendente. Su filosofía no es una especulación desinteresada, sino una explicación de la realidad que culmina en una pedagogía, un modo de ascender de lo sensible a lo inteligible, de lo bajo a lo alto, para allí encontrar la felicidad en la contemplación de la verdad y el amor del bien. Ésa es la razón de ser y el sentido de la vida del hombre inteligente. Por eso, para Platón el hombre es, ante todo, alma, de origen divino, inmaterial, eterna e inmortal, unida accidentalmente al cuerpo como consecuencia de un pecado y con la misión de gobernar y dirigir el cuerpo como el timonel la nave, o el auriga el carro. El cuerpo es la cárcel del alma. La tarea del hombre en esta vida es prepararse para la definitiva liberación y para alcanzar la contemplación de las ideas en la otra, mediante la dialéctica. De no hacerlo, las almas volverán a reencarnarse y perderán su fin último. La Antropología de Platón y de los platónicos posteriores, sobre todo de Plotino (203-270 d.C.), que va en el mismo sentido, tuvo una gran influencia en el pensamiento cristiano y en el medieval, a pesar de que los *Diálogos* originales de Platón no se conocieron en su totalidad, en Occidente, hasta el siglo XV, exceptuado el Timeo.

Aristóteles fue discípulo de Platón pero su potencia intelectual le llevó a disentir del maestro en muchos temas y a construir una filosofía con no pocas influencias platónicas pero absolutamente original. Así sucedió también en la Antropología. Aristóteles escribe un tratado entero περὶ ψυχῆς, *De anima*, con lo cual ya indica la importancia que él da al alma del hombre que está por encima de todas las cosas por su capacidad de razonar. Pero para Aristóteles alma y cuerpo se unen substancialmente como dos naturalezas incompletas, como materia (ὕλη) y forma (μορφή), en una sola naturaleza. Desaparece el dualismo platónico. El alma, o forma del cuerpo, es el principio esencial que da a la materia el ser cuerpo humano vivo. Aristóteles confiere el máximo valor a la mente (νοῦς, λόγος) por la cual el hombre supera a todos los otros seres. De ahí, que defina al hombre como ζῷον λογικόν (animal racional) o como ζῷον λόγον ἔχων (animal que tiene razón y palabra). Especifica, pues, al hombre por el elemento cognoscitivo. El alma es ante todo pensamiento. Los elementos volitivos, emotivos, existenciales y desde luego históricos, pasan a segundo plano, o no existen. En cambio contempla también al hombre como animal sociable por naturaleza (φύσει πολιτικός ἄνθρωπος), según la mentalidad griega que tanta importancia daba a la vida social en la ciudad (πόλις). Sólo en la comunicación social tiene el hombre asegurado un género de vida en el que puede satisfacer todas sus necesidades. En su *Política* afirma que aisladamente sólo podrían vivir una bestia o un dios [2].

1. **H. DIELS**, *Fragmente der Vorsokratiker*, B.II, Berlin [4]1922, 228.
2. *Cfr. Política*, 1253 a 3.

De todas estas reflexiones filosóficas nació el ideal griego de educación humana, que se conoce con el nombre de παιδεία, y que significa el proceso por el cual el hombre conforma sus facultades según unas normas teleológicas que provienen del orden cósmico y del orden social. En la παιδεία tiene preferencia lo teorético (θεωρεῖν) que ha de orientar la praxis (πραττεῖν). Es la πόλις, la ciudad, la que tiene que educar y realizar al hombre.

Con las guerras de Alejandro Magno y la extensión de su inmenso imperio pierde valor para el hombre griego el concepto de su pequeña sociedad (πόλις), en la que se encontraba a sí mismo y se sentía ciudadano de una comunidad. El mundo para los griegos se hizo enorme, desde la India a Egipto. El hombre ahora busca dentro de sí la seguridad y la salvación que antes le daba la polis. Busca su plenitud no en la comunicación, ni en la eficacia de su acción en el mundo real, sino en la soledad interior, en la ἀπάθεια imperturbabilidad, en el dominio total de los afectos y en la consiguiente conformidad fatalista con la Naturaleza y el destino que están regidos por un Logos misterioso y omnipotente. «¿Qué entiendes por destino [fatum]? Juzgo que es la necesidad de todas las cosas y de todas las acciones, que ninguna fuerza puede quebrantar» [3]. La doctrina estóica no se preocupa tanto de saber qué es el hombre sino sólo cómo debe vivir para alcanzar la felicidad; es una ética eudaimonística pero también rígidamente exigente en el dominio de las pasiones y los afectos para conformarse a la razón. Es, por otro lado, una doctrina optimista porque si todo está regido por un Logos, no podrá menos de suceder lo mejor, lo ordenado y lo perfecto. La Filosofía o conocimiento de la Lógica, de la Física y de la Ética es el medio más eficaz para curar las pasiones y alcanzar el perfecto equilibrio racional.

El influjo de las doctrinas estóicas, que no hemos hecho más que apuntar, en la época llamada del Helenismo o difusión del idioma y la cultura griega por casi todo el mundo conocido entonces, fue enorme y decisivo tanto para la formación del Derecho Romano como en la moral cristiana que asumió no todos pero sí muchos de los conceptos estóicos [4]. Los primeros pensadores cristianos admiraron la rectitud y la elevación de las doctrinas estóicas sobre el hombre pero no admitieron la imperturbabilidad como ideal, ni la extinción de los afectos, ni la pretensión de lograr la salvación por uno mismo y por la fuerza de la razón, ni la fatalidad del destino, ni el orgullo del sabio estóico que se aparta de la plebe y se considera semejante a un dios. El teólogo cristiano Tertuliano llama al estóico Séneca: «*Seneca saepe noster*» (Séneca cercano a nosotros en muchas cosas).

Coetáneo del estoicismo se desarrolla el epicureísmo, antropología mucho más pragmática. Era un sensismo que enseñaba a los hombres a disfrutar prudentemente (φρόνησις) de los placeres sensibles de la vida, a evitar el dolor cuanto se pueda, a lograr un cierto sosiego (ἀταραξία) para poder disfrutar mejor de cuanto la vida

3. **LUCIO A. SENECA**, *Naturalium quaestionum liber secundus*, XXXVI, Opera omnia, t.V, Augustae Taurinorum 1831, 227.
4. Se suele considerar que la época del Helenismo corre desde la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) hasta la clausura de las escuelas filosóficas de Atenas por orden de Justiniano en el año 529 d.C. Sobre el estoicismo de los Padres de la Iglesia *Cfr.* **M. SPANNEUT**, *Le stoicïsme des Pères de l'Église*, Paris 1957.

ofrece, sabiendo que al final llegará la muerte. Esa muerte, mal de los males, pero a la que no hay que temer porque mientras vivimos ella no está y cuando está ya no vivimos.

Por fin, es inevitable, recordar que como consecuencia del pluralismo de interpretaciones sobre el hombre y sobre la Naturaleza que apareció a lo largo de estos siglos, brotó con fuerza el escepticismo, una actitud crítica por la que el hombre sabe que no sabe y por eso ni se decide ni se compromete, y así obtiene una indiferencia (ἀδιάφορα) fuente de paz, de tranquilidad y de felicidad.

En resumen: la filosofía griega dio el primer impulso para lograr una representación del hombre que le distinguiese de la Naturaleza y le colocase por encima de toda ella, gracias principalmente a su capacidad de pensar, de hablar y de convivir. La cultura griega, y sólo ella, es la que ha acuñado ese concepto del logos, de la razón, que especifica al hombre y lo encumbra por encima de todos los demás seres, haciéndole capaz así de comunicarse incluso con la divinidad. El logos que libera la cultura de todos los mitos y abre al hombre el camino a la ciencia verdadera. Cayó además en la cuenta del dualismo constitutivo de la persona humana, de la presencia en ella de un componente superior espiritual e inmortal, y de la ética de dominio y educación de sí mismo, es decir, de humanización que esa realidad exigía [5]. Hay que recordar también que nociones tan importantes como las de substancia e individuo que servirán después para determinar la definición de persona son producto de la reflexión filosófica griega. La *Antropología Filosófica* occidental le debe mucho al pensamiento griego, creador de un alto humanismo del que se alimentaría posteriormente Europa.

2. Aportaciones del Cristianismo

El fenómeno cristiano ha significado en la historia de Occidente en general, y en el pensamiento antropológico en concreto, la irrupción de un conjunto de verdades sobre el hombre que han supuesto una revolución ideológica de alcance insospechado y definitivo para el humanismo mundial.

Esa revolución arranca, en su raíz, de la cultura hebrea y alcanza su plenitud en el Cristianismo. La concepción hebrea de la existencia humana parte de una intuición personalísima y original de este pueblo: su concepción de Dios. Los pueblos orientales, babilonios, sumerios, egipcios, y también los griegos y los romanos tienen en sus tradiciones largas cosmogonías, y el primer acto de esas cosmogonías es una teogonía, una explicación de cómo habían sido engendrados los dioses a partir del Caos. En cambio, el Dios de Israel es un Dios personal pero además es el principio y el fundamento absoluto y único de todos los seres, también del hombre y de la mujer. La Biblia no contiene ninguna teogonía. Sí una cosmogonía. Es el cosmos el que nace por un libre acto creador de Dios.

5. Omitimos deliberadamente citas y referencias de autores porque sólo pretendemos hacer una brevísima síntesis de la Antropología griega. En cualquiera de las muchas Historias de la Filosofía se encontrará bibliografía abundante.

El hombre es criatura de Dios. No es un elemento desprendido de la substancia divina, un alma encarcelada en la materia. No viene al mundo en castigo de una caída, es un ser que surge del acto creador de Dios que le transmite un aliento vital para entrar con él en una relación personalizante [6]. Es un alma y una vida que empieza a ser cuando Dios la llama a este mundo. Pero el hombre es además carne. Es ajeno al pensamiento hebraico el dualismo radical platónico cuerpo-alma. Todo el ser humano es obra de Dios; todo el ser humano es imagen y semejanza de Dios [7], no porque Dios sea materia o cuerpo sino porque el hombre, como tal, es persona, capaz de conocer y de amar, de ser conocido y de ser amado. Esta semejanza personalista con Dios es la razón del valor y de la dignidad de la persona. Dios, el Absoluto, mantiene relaciones de tipo personal con el hombre. Dialoga con él, le orienta, le declara lo que es bueno y lo que es malo, le ayuda, respeta su libertad, le premia o le corrige y con todo eso le dignifica. Porque es libre en sus decisiones fundamentales, el hombre es plenamente responsable de sus actos, no está sometido a ningún destino fatal. Esto da a la vida de cada persona una seriedad y un valor supremo, tanto más cuanto que la revelación judía niega toda reencarnación y el eterno retorno. Ni la persona, ni la historia vuelven a empezar. Sólo vivimos en la Tierra una vez y en el transcurso de nuestra vida decidimos nuestra suerte temporal y, como nos enseñará más explícitamente Jesucristo, también nuestra suerte eterna. El hombre crea su historia y su destino definitivo con el ejercicio de su libertad. La vida del hombre es algo absolutamente serio. La persona es un fin en sí misma y tiene en sí misma unos deberes y unos derechos irrenunciables. El mal no proviene de otro principio divino enemigo del Dios bueno. El mal no es otra cosa que el uso de la libertad humana contra el proyecto amoroso de Dios. El mal uso de la libertad es la causa principal de innumerables abrojos y espinas como produce la vida a los hombres.

Para que el hombre alcance su plenitud personal, Dios que es «rico en misericordia» ofreció una alianza al pueblo de Israel, una alianza que se irá purificando con el correr de los siglos hasta llegar a su perfección en la alianza con toda la humanidad, sellada con la encarnación del Verbo y el amor perfecto expresado en su entrega hasta la muerte. Desde entonces sabemos que es el amor entendido como ἀγάπη (agape), lo que personaliza, porque la esencia misma de Dios es amor: ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν (Dios es amor) [8]. He ahí el mensaje más revolucionario, decisivo y fecundo transmitido a los hombres para el desarrollo y el perfeccionamiento de su personalidad. De esa realidad del amor brota el fundamento de una moral nueva y definitiva: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas» [9].

6. *Génesis,* 2.7.
7. *Génesis,* 1.3.
8. *1 Carta de san Juan,* 4.8-b.
9. *San Mateo,* 22, 37-39.

La trilogía libertad, igualdad, fraternidad que enarboló la Revolución francesa como santo y seña de su combate, y que ha decidido, en gran parte, el desarrollo posterior de los derechos humanos sólo es explicable desde los postulados cristianos en que se había educado la burguesía francesa. Nunca hubiera surgido ese grito en la civilización india o en la azteca. Ya los Profetas de Israel salen continuamente en defensa del oprimido, del pobre, del extranjero, del huérfano y de la viuda. Pero sobre todo desde el Evangelio, sabemos que por obra de Cristo todos somos hijos de un mismo Padre, por ello somos iguales y hermanos y el otro, sea quien fuere, nunca es una bestia ni una cosa sino que merece mi máximo respeto, mi ayuda y mi amor.

Jesucristo ha desmitologizado también al Estado. Cuando dijo: «Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César» [10], por lo mismo, dijo que el César no es Dios. No sólo en Egipto, en Babilonia, en Roma o en el Japón se ha divinizado a los reyes y se ha quemado incienso ante sus efigies. El Poder tiende siempre a absolutizarse y ha sido el Cristianismo el que ha puesto límites al Poder para defender la libertad de la persona y los deberes y derechos inalienables que todo hombre tiene por ser persona, con independencia del Poder y con anterioridad a él. Sólo ante Dios es responsable de su conciencia.

Que en la Historia haya habido errores, pecados y contradicciones con respecto a estas doctrinas no significa nada contra su verdad y su presencia progresivamente influyente [11].

3. Los medievales

Se ha discutido mucho si existe una «filosofía cristiana», incluso si la expresión tiene sentido [12]. No entraremos en la discusión, pero nos inclinamos a decir que más que una filosofía cristiana propiamente dicha, lo que ha habido ha sido una filosofía hecha por cristianos. Naturalmente, los pensadores cristianos, como no podía ser menos, han reflexionado y escrito teniendo en cuenta las aportaciones de la revelación divina al conocimiento de la realidad, y si esto puede decirse en general, mu-

10. *San Marcos,* 12.16-b.

11. Sobre las aportaciones del pensamiento judeo-cristiano a la formación del humanismo occidental puede verse **C. TRESMONTANT**, *La Metaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chretienne,* Paris 1961; **S. ÁLVAREZ TURIENZO**, *El Cristianismo y la formación del concepto de persona,* en *Homenaje a Javier Zubiri,* Madrid 1970, 43-77, con abundante bibliografía.

12. La discusión la suscitó **E. BRÉHIER**, *Histoire de la Philosophie*, vol. I, *L'antiquité et le Moyen-Âge*, Paris 1927, 494. Ver **B. BAUDOUX**, *Quaestio de Philosophia christiana*, Antonianum (1936), 487-552, **J. IRIARTE**, *La controversia sobre la noción de Filosofía cristiana*, Pensamiento 1 (1945), 7-29; 275-298; 2 (1946), 153-177. *La filosofía cristiana en la Sociedad francesa de Filosofía*, Pensamiento 3 (1947), 173-198; **H. DE LUBAC**, *Sur la philosophie chrétienne. Réflexions a la suite d'un débat,* Nouvelle Revue Théologique 63 (1934), 225-253. Últimamente se han publicado tres gruesos volúmenes con el título *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, herausg. von **E. CORETH**, S.I., **W. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER**, Graz-Wien 1987, 1988 y 1990. En español han aparecido ya los tres volúmenes, Encuentro, Madrid 1993, 1994, 1997.

cho más lo han tenido en cuenta cuando han hablado de la persona humana que ha sido uno de los objetos centrales de la revelación divina. Ha habido también buenos pensadores musulmanes y judíos pero ninguno de ellos ha alcanzado la talla de los grandes pensadores cristianos.

En la imposibilidad de recorrer el vastísimo paisaje de tantos pensadores medievales, diremos unas palabras sobre la antropología de los dos más grandes: san Agustín y santo Tomás, bien entendido que san Agustín, siendo anterior al Medioevo, fue el maestro indiscutido de los medievales.

Hay que decir que san Agustín (354-430), escribe después del concilio de Nicea (325), pero antes del de Calcedonia (451), por eso ve la persona en relación con la realidad trinitaria, mientras que Boecio, que escribe después de Calcedonia, se apoya más en las elaboradas definiciones cristológicas. Los textos más significativos de san Agustín acerca del hombre se encuentran en su tratado *De Trinitate*. La teología trinitaria ayuda a comprender muchos conceptos de la persona humana. San Agustín es más religioso. Boecio más metafísico. San Agustín por influencia platónica atiende sobre todo al alma como sede y habitáculo de la divinidad *Deum et animam scire cupio. Nihilne aliud? Nihil omnino*, (deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada más en absoluto) [13]. Ese Dios que está también en lo más profundo del alma: «*Semper foras exis, intro redire retrectas. Qui enim te docet intus est*», (siempre sales fuera de ti, te resistes a entrar dentro. Pero el que te enseña está dentro) [14], «*qui non essem, ni esses in me*» (yo no sería si tú no estuvieses en mí) [15]. El hombre, pues, es visto a la luz de Dios que es principio último de su ser, perfección absoluta, hogar único de toda verdad, principio, modelo y fin de todo hombre. Dios es fuente de todo conocimiento humano porque las Ideas no subsisten en sí mismas, como quería Platón pero sí en el Verbo divino. Así pues, en Él y sólo por Él podemos conocer todas las cosas, volviéndonos de lo de fuera a lo interior y de lo inferior a lo superior [16]. En el conocimiento de la verdad está nuestra felicidad que define como «*Gaudium de veritate*», el gozo de poseer la verdad. Por eso el vivir humano es un anhelo intenso y continuado de Dios: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*» (Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti) [17]. La posesión de la verdad plenificante, antes que objeto de ciencia, es objeto de sabiduría, que se alcanza por una misteriosa e inefable iluminación del alma. San Agustín penetra en la psicología íntima del propio yo como no lo había hecho ninguno de los griegos. Y en la historia de su alma lee la historia de la humanidad anhelante de Dios.

13. *Soliloquios,* I, 2,7. PL, 32, 872.

14. *Enarrationes in Psalmum 139,* 15, PL, 37, 1813.

15. *Confessiones,* I, 2,2., PL, 32, 661.

16. *Cfr. Enarrationes in Psalmum 145,* 5, PL, 37, 1887. La frase literal es «*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*». J. Chevalier, siguiendo a Gilson comenta: «el método agustiniano nos eleva de lo que hay de inferior en lo interior a lo que hay de superior», *cfr.* **J. CHEVALIER**, *Historia de la Filosofía,* t.II, Madrid 1960, 82, nota 2.

17. *Confessiones,* I, 1. PL, 32, 661.

De particular interés en el estudio agustiniano de la persona es el tema de la libertad divina y de la humana que tanto le preocupó, de tal forma que sea por sus problemas personales, sea por su estudio del tema del mal contra los maniqueos, sea por su filosofía de la Historia en la que tiene que conjugar el dominio de Dios y la libertad del hombre, se puede decir que la mayor parte de las cuestiones acerca de la libertad humana, en sí y en su relación con la divina, fueron debatidas y dilucidadas por san Agustín. Distingue entre libre albedrío o capacidad de elegir y libertad como realización del bien. El hombre posee la posibilidad de elegir entre el bien y el mal pero, para elegir y practicar el bien, necesita el auxilio de la gracia divina. Así, Dios omnipotente y el hombre libre tejen la vida toda, en una misteriosa coordinación por la que Dios respeta la libertad humana pero sigue siendo el Señor de la Historia.

No se debe buscar en san Agustín una Filosofía sistemática porque escribió muchas de sus obras ocasionalmente, a medida que surgían herejías o se veía forzado a polemizar. Pero casi toda su obra está llena de alusiones o estudios sobre el hombre. Hay que decir también que llevado del espíritu polémico muestra, a veces, un pesimismo exagerado sobre el hombre en cuanto pecador que influiría después en Lutero, en Calvino y en Jansenio.

Su influencia a lo largo de toda la Edad Media, en el Renacimiento y aun en el siglo XVII, fue enorme. Se ejerció, sobre todo, a través de la escuela franciscana porque san Agustín, siendo especulativo, lo orienta todo hacia el amor. El hombre sólo se realiza en el amor. La alegría que nace de la verdad amada y poseída he aquí lo que todos buscan. Era la antropología platónica sublimada por la vivencia religiosa cristiana. El mismo santo Tomás cita también con mucha frecuencia y estima mucho a san Agustín [18].

La figura indiscutidamente cumbre del pensamiento medieval cristiano es santo Tomás de Aquino (1225-1274). Su obra es un piélago portentoso e infinito. Daremos unas brevísimas referencias sobre su antropología. Como es sabido se inspira fundamentalmente en Aristóteles pero sintetizado con la antropología cristiana. El hombre es un ser situado en las fronteras de lo material y de lo espiritual porque es un ser en el que dos substancias incompletas, cuerpo y alma, se funden para formar una naturaleza completa, singular, un *suppositum rationale*. Resume en sí todas las perfecciones de los seres sensibles y los eleva, por la forma espiritual, hacia una mayor semejanza con Dios. Por ello, ocupa el puesto más alto y noble en toda la creación. Sin embargo, el alma humana ocupa el ínfimo lugar entre los seres espirituales en cuanto que tiene que valerse de la materia para el conocimiento, al menos para el conocimiento inicial.

El alma, por su naturaleza simple y espiritual, no puede ser originada por ninguna potencia material sino únicamente creada en su mismo ser, pero crear, es decir,

---

18. La bibliografía sobre san Agustín es inabarcable. Como obras orientadoras pueden servir **A.C. VEGA**, *Introducción a la Filosofía de San Agustín*, El Escorial 1928; **E. GILSON**, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris [2]1943; **F. CAYRÉ**, *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1947; **R. JOLIVET**, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris 1932; **E. PORTALIÉ**, *Augustin (Saint)* DTC, I, c. 2268-2472.

poner en la existencia el *ipsum esse* es propio sólo de Dios. No preexiste al cuerpo. En otro capítulo volveremos sobre estos difíciles y oscuros temas e intentaremos aclararlos. El alma humana es substancia incompleta destinada a formar con el cuerpo una única naturaleza o principio de acción. Por eso, en cierto sentido, el hombre es más digno que el alma en cuanto que es más completo. Sólo el hombre es persona, no lo es el alma de por sí, aunque pueda subsistir con independencia del cuerpo. El alma es forma substancial y forma única y total del cuerpo, por eso está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. Por eso también es el único principio de toda vida humana, vegetativa, sensitiva e intelectual.

Es propio y exclusivo del hombre el conocimiento intelectivo cuyo objeto propio son las esencias abstractas, porque si es verdad que todo conocimiento humano comienza en lo sensible es verdad también que la facultad intelectiva posee una potencia abstractiva que busca siempre aquello que de absoluto hay en lo contingente, o aquello que de inteligible hay en lo sensible, *obiectum enim intellectus est quod quid est* (el objeto del entendimiento es el qué es) [19]. El hombre conoce lo singular por los sentidos ya que lo singular es su objeto propio. Luego, por medio del entendimiento conoce lo universal o esencial. La elevación del orden sensible al inteligible es posible gracias al entendimiento agente iluminador y abstrayente, tema este muy discutido entre platónicos, aristotélicos, musulmanes, judíos y cristianos. El alma posee además el entendimiento posible en el que se verifica el conocimiento formal, en la especie expresa. El entendimiento posible es capaz de la simple aprehensión, del juicio y del raciocinio, actos propiamente cognoscitivos. No es capaz de intuición intelectual propiamente dicha. El conocimiento sensible, el inteligible y el racional son complementarios.

A partir de los actos espirituales, el hombre puede conocer imperfectamente su propia alma por aquella *reditio completa in seipsum* (vuelta completa sobre sí mismo) que es propia sólo del espíritu. El alma, por ser simple y espiritual, no perece con el cuerpo y es ella la que puede poseer plenamente a Dios. Pero el alcanzar esa posesión depende del ejercicio de la libre voluntad humana que no es sino el apetito racional, facultad del alma que tiene como objeto el bien en sí, y como último bien el Bien Absoluto. El fin último del hombre es, pues, Dios poseído plenamente como Verdad y Bien supremos. Por eso, la sabiduría consiste no sólo en el conocimiento sino en el amor. Pero el Dios de santo Tomás no es el Dios de Aristóteles sino el Dios de la revelación evangélica.

Para que alcance su último fin, Dios ha dado al hombre la Ley natural que no es otra cosa que una participación de la Ley eterna en la criatura racional. Esa Ley puede descubrirla por la razón pero Dios ha ayudado a su conocimiento por la revelación. La Ley natural enseña y manda al hombre vivir como persona. De ella proceden y en ella se fundamentan los juicios *quid agendum, quid vitandum sit* y los hábitos que llamamos virtudes. En ella se fundamenta también el valor de las leyes positivas legítimas que pueda dar cualquier otra potestad sea eclesiástica, sea civil y

---

19. *Summa Theologica*, II-II[ae], q. 8, a. 1; I, q. 84, a. 6; q. 86, a. 1, 4.

en último término, en ella se fundamentan todas las obligaciones humanas y, consiguientemente todos los derechos [20].

Con la doctrina de santo Tomás, comentada por sus seguidores, quedaba fijada para mucho tiempo una representación metafísica del hombre que harían suya, con leves diferencias, todos los teólogos y filósofos de la escuela tomista y aun de otras hasta nuestros días. Y es cierto que muchas de sus ideas hoy siguen siendo válidas y admitidas por pensadores cristianos, aunque deban ser completadas con las muchas aportaciones de las ciencias del hombre tan desarrolladas posteriormente.

4. Significado antropológico del Renacimiento

Dos son los problemas centrales de aquella época inquieta y creativa que corre desde mediados del siglo XV hasta finales del siglo XVI y que conocemos con el nombre convencional de Renacimiento: primero, el Humanismo; segundo la Reforma luterana. Ambos han tenido enorme alcance para la cultura occidental y concretamente para el tema del hombre.

El Renacimiento es más que el Humanismo, pero es también un humanismo y un humanismo nuevo, es decir, una nueva comprensión del hombre. Renace el entusiasmo por las humanidades clásicas, griega y romana, y ello comporta la exaltación del hombre en cuanto hombre. Durante la Edad Media no había estado ausente el gusto y el entusiasmo por crear belleza, díganlo los claustros románicos o las catedrales góticas, pero ahora se busca sobre todo la belleza humana, y las artes menores, pintura y escultura, que en la catedral de la Edad Media estaban subordinadas al conjunto, se liberan y toman impulso como medios de expresión por sí mismos de la forma humana. Los grandes pintores y escultores italianos desde Giotto a Rafael, desde Donatello a Miguel Ángel, pintan y esculpen, con admirable realismo, al hombre y a la mujer buscando siempre su expresión más natural, más bella y más vigorosa. Todos los artistas son cristianos pero sus pinceles y sus gubias no buscan una representación de lo divino en lo humano sino sólo lo humano. El Cristo del imponente juicio final de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina no es el Cristo manso y humilde de corazón del Evangelio sino un Hércules que consuma uno de sus trabajos. Su David de la Academia de Florencia no es el hijo pequeño de Jesé, pastor de ovejas, sino Apolo. Su Moisés es Júpiter tonante. Esa pintura, esa escultura y el culto a la belleza literaria son símbolos de cómo el hombre se siente potente y orgulloso de sí mismo y de cuánto se acentúa, en aquella cultura, el antropocentrismo. Por eso avanza un proceso de autonomía del hombre y de sus

20. Hemos procurado evitar las citas de santo Tomás que serían innumerables porque están repartidas por sus múltiples obras, y porque el lector podrá encontrar más completa información sobre la Antropología tomista en cualquiera de los grandes estudios como los de **E. GILSON**, *Le thomisme. Introduction á la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris [5]1947; **L. DE RAEYMAEKER**, *Introductio generalis ad Thomismum*, Lovaina [2]1934; **M. GRABMANN**, *Thomas von Aquin*, [7]1946; **J.M. MANSER**, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg 1917, etc. Como estudio exhaustivo sobre la noción de persona en santo Tomás, *cfr.* **E. FORMENT**, *Ser y persona*, Barcelona [2]1983; **A. LOBATO O.P. (Dir)**, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, *El hombre en cuerpo y alma*. EDICEP, Valencia 1994.

realizaciones que, andando los años, desembocará en la secularización de la razón, de la ciencia, de la sociedad y de la política. Al mismo tiempo aparecen los primeros atisbos de una Psicología empírica, con Luis Vives en su tratado *De anima et vita* (1538) y con Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios* (1575).

La ruptura luterana y la teología de la Reforma estaban llamadas a tener una influencia decisiva en la orientación del humanismo posterior. Filósofos tan influyentes como Kant y Fichte, Schelling y Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, Schleiermacher y Feuerbach, Marx y Engels recibirán su formación religiosa en el Protestantismo. La antropología de Lutero es pesimista: el hombre está corrompido radicalmente por el pecado original; desprecia la naturaleza y al hombre para dar todo a la gracia y a Dios, hasta negar la libertad humana y la posibilidad de que las obras del hombre tengan valor en su justificación ante Dios. Muy influido por el nominalismo de Ockham, Lutero niega valor a todo conocimiento universal, critica la Metafísica, desprecia la razón, deriva hacia el voluntarismo y el fideísmo. Estos datos, su teoría exegética del libre examen y la negación de todo magisterio eclesial invitan al hombre a la introversión y a un subjetivismo que acabará por convertir a cada hombre en norma absoluta para sí mismo. El acto interno de la fe fiducial es su salvación y la Escritura que le habla en su interior, su norma. Necesariamente esclavo de la concupiscencia y del pecado, se salva por la fe pero la fe luterana no es la adhesión razonable a unas verdades objetivas reveladas sino un acto voluntarista, pasivo y ciego, de confianza en los méritos de Jesucristo. Al mismo tiempo, al privar al Papa de toda autoridad religiosa para transferirla al Príncipe, deja a la persona totalmente en manos del Poder temporal dando así un fundamento a los absolutismos políticos. El pueblo no tiene más que un solo derecho el de obedecer pasivamente. La humanidad es una masa de perdición que el Príncipe, en nombre de Dios, debe gobernar. La moralidad es un problema subjetivo del foro de la conciencia y de menor importancia como consecuencia de la negación de la libertad. En los actos externos el hombre tiene que guiarse por la obediencia a las leyes [21].

Algunos pensadores alemanes posteriores (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Max Stirner, Schleiermacher) inspirados, en buena medida, por la teología y la cultura luterana darían tanta importancia al yo subjetivo que harían de él un Absoluto.

5. Los racionales

En el siglo XIV, como consecuencia de un cierto hastío de las bizantinas e inacabables discusiones entre las diversas tendencias escolásticas, se había producido

21. En la *Exhortación a la paz*, de 1525, Lutero escribe hablando del pueblo: «Leiden, leiden, Kreuz, Kreuz, das ist der Christen Recht, das und kein anders» (Sufrir, sufrir, cruz, cruz, éste es el derecho de los cristianos, éste y ningún otro). Werke, B.18, Weimar 1964, 310. Sobre la teología de la libertad en Lutero es muy completo el estudio de **W. BEHNK**, *Contra Liberum Arbitrium. Pro Gratia Dei. Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung*, Frankfurt a. M.– Bern 1982. *Cfr.* también **G. CHANTRAINE**, *Érasme et Luther, Libre et serf arbitre. Étude historique et théologique*, Paris-Namur 1981; **H.J. McSORLEY**, *Luthers Lehre von unfreien Willen*, München 1967.

un corrimiento hacia el estudio de las Matemáticas. La importancia decisiva de Galileo Galilei (1564-1642) en la cultura occidental y aun mundial, no proviene sólo ni principalmente de haber confirmado la Teoría copernicana del heliocentrismo, ni de haber desmitologizado el mundo astral y haber demostrado la uniformidad del Cosmos, con ser estos hechos de gran valor para la Ciencia. La importancia enorme de Galileo consiste en haber demostrado que la Matemática es la clave definitiva para interpretar correctamente y para dominar la Naturaleza material. A partir de él, la Matemática será considerada por muchos como la Ciencia reina y muchas otras querrán utilizar también el método matemático.

Lo que no se hubiera podido esperar es que se pretendiese hacer del método matemático el método filosófico porque éste no tiene por objeto lo cuantificable sino el ser del mundo, del hombre y de Dios. Pero sin embargo ésta fue la empresa que acometió René Descartes (1596-1650) primero y sus muchos seguidores después. Por lo que hace a la Antropología, Descartes creyó poder explicar al hombre por las ideas claras y distintas que de él tenía en su mente porque, según su método, había que pasar del pensamiento a la realidad, no de la realidad al pensamiento. Volvió a dividir al hombre en cuerpo y alma accidentalmente unidos pero substancialmente diversos. El cuerpo es una substancia extensa. El alma una substancia pensante. Irreductibles entre sí. Sólo se comunican misteriosamente en un órgano colocado entre los lóbulos cerebrales, la glándula pineal, por medio de unos misteriosos «espíritus vitales» que residen en la sangre. El cuerpo, por ser pura extensión, sólo actúa por movimientos mecánicos, no finalistas, es un autómata, es una cosa, una máquina. La vida biológica es mecanicismo. Las sensaciones son modos imperfectos del pensamiento, ideas confusas. El alma viene al mundo dotada de todas las ideas que van despertando lentamente en nosotros excitadas por los estímulos sensoriales, primero como sensaciones o ideas confusas, luego van apareciendo las ideas claras y distintas. A ellas corresponde la realidad objetiva porque Dios bueno no puede permitir un engaño continuo. Al pensar lógico corresponde el ser: «Lo que clara y distintamente pensamos como perteneciente a la naturaleza, inmutable y verdadera, o esencia o forma de alguna cosa, puede afirmarse con verdad de ella»[22].

En adelante será el pensamiento lógico el punto de partida de toda explicación de la realidad. El ser queda subordinado al pensar. Vale más el pensamiento lógico, racional, matemático, que el ser. El pensamiento desde el yo subjetivo («yo pienso»). El yo pensante queda constituido en el demiurgo absoluto. Él organizará nuestras representaciones. La realidad pierde autoridad y valor. La razón humana es la última y suprema instancia. A ella se le debe someter el cielo y la tierra. El hombre puede llegar a tener ideas claras y distintas de todo. Para ello le basta pensar con lógica pues lleva en sí todas las ideas. La lógica desvelará los misterios. En adelante importará más lo subjetivo que lo objetivo, la representación que la realidad, el fenómeno que el ser, lo psicológico que lo ontológico, las ciencias de lo mensurable o verificable que las ciencias humanas, que la Filosofía o la Teología. El hombre que-

22. **R. DESCARTES**, *Primae Responsiones*, Oeuvres, ed. Adam-Tannery, VII, Paris 1904, 115. *Cfr.* también *Discours de la Méthode*, 4ª P., *Meditatio Quinta*.

da definido como «una cosa que piensa»[23]. La conciencia subjetiva será en adelante el punto de partida de una gran parte de la Filosofía moderna sobre el hombre. El yo queda enfrentado y alienado del no-yo, de ese no-yo en el que están incluidos los demás. En la perspectiva cartesiana las otras personas no forman parte de mi ser de persona. Leibniz, discípulo de Descartes hará de la persona una constelación de monadas cerradas «sin puertas ni ventanas». El humanismo racionalista cartesiano se difundió por toda Europa y se desarrolló con Spinoza (1632-1677), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), Wolff (1679-1754) inspirador de Kant, y otros muchos de menos prestigio[24].

6. Los empiristas

Como reacción al racionalismo extremo de los cartesianos continentales apareció en Inglaterra la explicación empirista del hombre que conserva, sin embargo, no pocos rasgos del racionalismo. Sus autores principales fueron Francisco Bacon (1561-1626), Tomás Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), junto a ellos una pléyade de *dii minores* pero muy leídos en el continente europeo.

En una breve síntesis, que requeriría ser matizada pues cada autor es distinto, diremos que el empirismo es una interpretación de la realidad, y también del hombre, que se atiene, exclusivamente, a los datos de la experiencia sensible porque piensa que el conocimiento de los sentidos constituye el límite infranqueable de todo posible conocimiento. El hombre es, pues, un ser de sensaciones que asocia de diversas maneras, y debe renunciar a la pretensión de cualquier otro conocimiento racional transcendente. La razón es un instrumento para asociar o combinar sensaciones, pero sin poder transpasar nunca el horizonte de lo sensible. Sólo son ciencias válidas las ciencias de lo experimental. Las ciencias humanas son ciencias nominales, formadas convencionalmente por los hombres sin valor objetivo, universal y necesario. La Naturaleza nos indica con seguridad lo que es bueno y lo que es malo, en cuanto que lo bueno nos produce placer y lo malo nos produce desagrado o dolor. El Estado es el encargado de dar a los hombres el bienestar y la felicidad. Hume llega a un escepticismo radical ante la verdad pero ese escepticismo académico queda superado por una fe (*belief*) en la Naturaleza, por un pragmatismo utilitarista y por un sentimiento moral que nos indica lo que debemos hacer o lo que debemos evitar. El instinto de la Naturaleza es el mejor guía del hombre que no necesita saber lo que es verdadero sino lo que es útil y agradable.

Con el empirismo, el hombre quedaba enclaustrado en la subjetividad de sus sensaciones, a las que llamaba «ideas», sumido en la ignorancia de toda verdad trascendente, sin explicación posible del sentido de su vida, sin Metafísica y sin

23. **R. DESCARTES**, *Meditatio III*, ed. cit. VII, 34.

24. Sobre Descartes puede verse **E. GILSON**, *R. Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris 1955; **M. GEROULT**, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1954; *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim 1970; **S. RABADE**, *Descartes y la Gnoseología moderna*, Madrid 1970.

principios, vacío como persona, convertido en un muñeco de impresiones agradables o dolorosas. Era la destrucción del hombre en cuanto persona. Además daba primacía a la praxis como criterio de orientación en la vida, lo que inevitablemente desemboca en un temible voluntarismo que tendrá como norma *sit pro ratione voluntas* [25].

7. El siglo XVIII. La Ilustración

Todo el laboreo del cartesianismo y del empirismo acabó en esa ideología que domina todo el siglo XVIII y que se conoce con el nombre de Ilustración. No sólo los autores enumerados sino otros muchos, de segundo orden pero influyentes, ingleses y franceses, difundieron por toda Europa un nuevo orden o *Weltanschauung*, una nueva concepción de la vida, el pretendido «orden racional» que venía a sustituir al «orden cristiano» vigente desde la Alta Edad Media.

La antropología de la Ilustración era aproximadamente ésta: El hombre es un ser racional. Si se guía por su razón no necesita para nada otra instancia, ni siquiera la revelación divina que no se ha dado. *Nec decipit ratio, nec decipitur unquam*: la razón ni nos engaña ni se engaña nunca. A la crítica racional debe someterse todo, incluso la religión y la moral para no admitir más que lo que sea racional. La naturaleza del hombre es por sí misma buena y, si no se la deforma con prejuicios sociales o religiosos, le dice al hombre mediante los instintos, cómo debe proceder. No se debe contradecir a la naturaleza, ni tiene ella necesidad alguna de una ayuda sobrenatural. Razón y Naturaleza llevarán al hombre a la felicidad para la que está hecho y a la que tiene derecho. La felicidad, por supuesto, en este mundo, no en otro hipotético. Es aquí y ahora, donde debemos alcanzar la felicidad y el que lo obstaculice o lo contradiga, como ha hecho el Cristianismo, es reo de lesa humanidad. Para que el hombre sea feliz es necesario que sea libre y que rompa todas las cadenas que le han atado sobre todo las religiosas y las políticas. «El hombre nace libre y dondequiera está en cadenas», escribe Rousseau al comienzo de su *Contrato social*.

El hombre ilustrado no es ateo sino deísta. Esto significa que admite la existencia de Dios. Nos lo dice la razón. Estamos ante esta grande y admirable máquina que es el Cosmos, luego hay un Gran Arquitecto constructor. Pero de ese Dios no sabemos nada. Una vez que puso en marcha el Cosmos se retiró a su Olimpo y no ha intervenido para nada en la sociedad de los hombres. Las religiones positivas son supersticiones o mitos, y se debe acabar con ellas para sustituirlas por la religión racional. De ahí la tenaz persecución contra el Cristianismo. Los hombres estamos solos y solos tenemos que hacer nuestra ciudad secular. Eso sí, puesto que no hay justicia en este mundo, habrá otro con premios y castigos. Los ilustrados admitían, por lo general, la existencia y la inmortalidad del alma. Consecuente a la reli-

25. Sobre el empirismo en general, ver la excelente exposición de **F. COPLESTON**, *Historia de la Filosofía*, vol. 5°, *De Hobbes a Hume*, Barcelona [3]1979; **G. DE RUGGIERO**, *Storia della Filosofía*, vol. V., *L'età dell'Iluminismo*, Bari 1960. Ambos con abundante bibliografía monográfica.

gión natural fue una moral natural o moral del sentimiento. El hombre posee un instinto certero que nos indica qué es lo honesto y qué no lo es y nos impulsa con suavidad a hacer lo uno y evitar lo otro [26].

Ninguno de los «filósofos» de la ilustración merece el calificativo de grande y sus aportaciones al conocimiento de la verdad son más bien modestas. Pero su actividad difusora y a veces brillante, como en el caso de Voltaire, o sentimental, como en el de Rousseau, fue enorme y decisiva para la nueva concepción de la vida humana. Su atención recae muy especialmente sobre el hombre, sea principalmente como hijo de la Naturaleza, sea también como hijo de la Historia.

En el siglo XVIII hubo también materialistas, es decir, «filósofos» que negaban todo componente espiritual del hombre y que, por tanto, le explicaban o como una máquina más (La Mettrie, *El hombre máquina*, 1748) o escribían una *Historia natural del alma* (La Mettrie, 1745) o un *Sistema de la Naturaleza* (d'Holbach 1770) del más crudo materialismo, o explicaban el espíritu como una facultad de sentir (Helvetius, *Sobre el hombre*, 1772) y las pasiones como germen del espíritu (Helvetius, *Sobre el espíritu*, 1758).

Las ideas de la Ilustración se extendieron por toda Europa sobre todo a través de la *Enciclopedia* y por la influencia de la Revolución Francesa, y fueron un impulso decisivo para la secularización, es decir, para una concepción de la vida humana sin necesidad de Dios que en nuestros días está llegando a sus últimas consecuencias. De ella nació también el Liberalismo, palabra ambigua y equívoca pero que, en algunos casos, significaba y significa un proyecto de vivir y de convivir guiados sólo por la razón y como si Dios no existiese.

8. Los idealistas

El racionalismo, el empirismo, el naturalismo roussoniano y la ideología de la Ilustración confluyeron en un pensador original y potente, Manuel Kant (1724-1804) que ha influido notablemente en todas las filosofías posteriores, más de lo que su sistema merece. Es un sistema que se ha llamado Idealismo crítico o trascendental, y como continuación de él aparecieron después en Alemania el Idealismo subjetivo de Fichte (1762-1814), el Idealismo objetivo de Schelling (1775-1854) y el Idealismo absoluto de Hegel (1770-1831).

Como buen hijo de la época ilustrada a Kant filósofo le preocupa centralmente el problema del hombre. Por eso escribe, como ya hemos dicho, que las tres preguntas radicales que el hombre puede hacerse: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me está permitido esperar, se resumen en la pregunta radical: qué es el hombre,

26. Sobre la Ilustración pueden consultarse los libros clásicos de **PAUL HAZARD**, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1934; *La pensée européenne au XVIII[e] siècle*, Paris 1946; **E. CASSIRER**, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; **G. GUSDORF**, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*; IV *Les principes de la pensée au siècle des lumières*; V. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris 1971 y 1972; **D. MORNET**, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris 1967.

a la cual responde la Antropología [27]. Qué es el hombre, en un sentido sobre todo pragmático, era la pregunta clave de la Ilustración.

La conclusión kantiana acerca de la posibilidad del conocimiento humano es más bien pesimista, pues acaba negando al hombre la posibilidad de un conocimiento de las realidades en sí. Esas realidades de los seres deben ser pensadas, por eso las llama *noumenon*, pero no pueden ser conocidas. Conocer sólo conocemos el *fenómeno* o sea los datos de la sensibilidad externa o interna, informados primero por las formas sensibles de espacio y tiempo y después por las categorías que pone el entendimiento trascendental y que confieren inteligibilidad al «objeto» así constituido. Eso mismo hay que decir del conocimiento que el hombre posee de sí mismo. Tenemos conocimientos experimentales de nosotros mismos, pero cuanto queramos decir de nuestra realidad última, el alma, no serán sino paralogismos. La Psicología racional que pretende explicar la substancialidad, la simplicidad, la espiritualidad, la inmortalidad del alma es pseudociencia [28]. Según Kant, no nos queda como inteligible de nosotros mismos más que la representación del Yo, «representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos» [29].

Así pues, en la *Crítica de la Razón pura* el hombre es visto en tres dimensiones distintas: primero como «yo empírico» o «apercepción empírica» que deriva de la autoexperiencia sensible del sujeto, después como «yo trascendental» que precede a toda experiencia, como «unidad trascendental de la autoconciencia», y como condición de posibilidad del conocimiento unificado, del que acabamos de hablar; por fin, como «yo metafísico», el alma entendida como substancia espiritual, pero ésta no será más que una idea de la Razón pura; debemos pensarla pero no podemos conocerla.

En la *Crítica de la Razón práctica* aparecen los postulados metafísicos del hombre: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, los tres exigidos por la conciencia moral del imperativo categórico. Pero no son sino postulados, es decir, exigencias o condiciones de posibilidad que necesariamente tenemos que pensar pero que no podemos conocer.

Hay que decir también que, a pesar de esto, la Moral kantiana es personalista. En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* enuncia el imperativo categórico con esta fórmula: «Obra de tal modo que trates a la Humanidad tanto en tu persona como en las de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio» [30]. Se exalta, pues, la dignidad de la persona humana y su libertad sobre todo mecanicismo de la Naturaleza. El hombre es fin en sí mismo y con él toda la Humanidad [31]. Aunque la realidad última del hombre pertenece al mundo noumenal postula para él todo respeto y excluye toda manipulación.

---

27. *Cfr.* nota 75 del capítulo anterior.
28. *Cfr. Crítica de la Razón pura, Dialéctica trascendental,* l. II, c. 1°.
29. *O.c.* (trad. española de Gª Morente), t.II, Madrid 1928, 276.
30. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Werke, B.IV, Berlin 1922, 287.
31. *Cfr. o.c.,* Zweiter Abschnit, passim.

De Kant ha quedado la atención que hay que prestar a los condicionamientos subjetivos de la actividad cognoscitiva y ética, aunque no podamos estar de acuerdo con los condicionamientos concretos que él propone: formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento, ideas de la razón, postulados de la Razón práctica. Ha quedado también la importancia del yo como centro de la unidad cognoscitiva y de la dignidad moral. Es inadmisible la subordinación que propone de lo religioso a lo moral y de lo revelado a lo racional que alcanzará después su máxima expresión en Hegel y en Feuerbach.

Resulta casi imposible resumir en pocas líneas la Antropología de los otros idealistas alemanes. Sus sistemas, sobre todo el de Hegel, son colosales esfuerzos por reducir a unidad todos los saberes en la centralidad del Yo pensante. Los tres idealistas, Fichte, Schelling y Hegel, buscan un conocimiento absoluto cuya única fuente creadora sea el espíritu humano. Los tres están movidos por el ansia de reconciliación universal en el pensamiento para lograr el ἓν καί πᾶν, una unidad última que abarque el todo y que explique el todo. Eran actitudes propias del romanticismo alemán proveniente de Schiller, Goethe, Novalis y Hölderlin, y más atrás del panteísmo de Spinoza. «Toda exterioridad, todo aislamiento de la vida espiritual debía desaparecer si se mostraba la unidad de todas las cosas [...]. No solamente la vida de la conciencia y del individuo sino también la vida de la especie y de la Historia y, por analogía, la vida de la Naturaleza aparecerían bajo un aspecto nuevo» [32].

Fichte convirtió el yo trascendental de Kant en un principio metafísico u ontológico. Explicó que entendía primero el yo como absoluto e infinito. Se inicia así una filosofía que buscará la síntesis de lo finito y lo infinito tan del gusto de los románticos. Interpreta ese yo absoluto como una razón práctica o voluntad moral infinita y concibe la naturaleza como campo e instrumento para la praxis moral. Pero el yo absoluto se realiza en el yo empírico en el que principalmente actúa el yo absoluto y al que se opone el no-yo. Ese yo es esencialmente acción que pone sus «objetos», entendida esta palabra en su sentido idealista de «representaciones», y que además actúa sobre ellos. El yo es ante todo actividad creadora que supera la dualidad sujeto-objeto. Por eso se ha dicho que en el pórtico de la filosofía fichteana se podía esculpir el lema de Fausto: *In Anfang war die Tat* («en el principio era la acción»). Es la primacía del hombre como acción que tanto influirá después en Marx.

Schelling en cuyo pensamiento se distinguen varias etapas quiere superar la antinomia fichteana entre el yo y el no-yo mediante la razón absoluta. En ella que es una transposición de la substancia única de Spinoza se identifican el yo y el no-yo, lo ideal y lo real, el espíritu y la Naturaleza porque es la síntesis de todos los contrarios. Deriva hacia un cierto panteísmo, muy del gusto de la época, del cual el hombre sería un momento privilegiado que debe ser comprendido en la unidad del uno y del todo.

Hegel supera a sus predecesores en sistematización, amplitud y coherencia de pensamiento. Imposible exponer aquí su vastísimo sistema y su interesante método dialéctico. Baste decir que para Hegel el Absoluto es la Idea ya que «todo lo racio-

---

32. H. HÖFFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, II, Paris ^{2}1924, 140.

nal es real y todo lo real es racional» [33]. Es una Idea que se piensa a sí misma en todo lo real, también en la Naturaleza, pero que se revela a sí misma sólo en el hombre que por eso queda definido como autoconciencia, el ser donde la Idea o Absoluto se hace consciente de sí misma. De ahí la suprema importancia del hombre, por una parte, aunque por otra le contempla como un momento del desarrollo dialéctico de la Idea-Todo. La *Fenomenología del espíritu* es la historia de una epopeya, la del desarrollo de la conciencia humana, sea individual, sea universal porque ambos planos se superponen. Pero Hegel ve también en su *Enciclopedia de las ciencias* la manifestación de la Idea en sus tres fases: *Espíritu subjetivo*; el Espíritu en cuanto cognoscente por tres grados: alma, conciencia, razón, en busca de la libertad; el *Espíritu objetivo*, que se hace presente primero en la familia, luego en la sociedad, por fin en el Estado, grado último al que quedan subordinados los otros dos, ya que es la suprema manifestación de la racionalidad. Hegel da una peligrosa prevalencia al Estado sobre la sociedad, sobre la familia y sobre el individuo que ha inspirado algunas dictaduras. Por fin el *Espíritu absoluto* se manifiesta en el Arte, la Religión y la Filosofía. La Filosofía que por sus grados históricos asciende al Idealismo Absoluto o «saber absoluto». El hombre que lo alcanza tiene un conocimiento perfecto y queda reconciliado con toda la realidad. Es de nuevo el ideal antropológico de Platón: alcanzar la plenitud por el conocimiento perfecto. En ese nivel, equivalente al tercer modo de conocimiento de la *Ética* de Spinoza, puesto que se da el perfecto conocimiento racional, la Filosofía sustituye a la Teología, ya que da explicaciones racionales de lo que la Teología presenta como símbolos o mitos. El hombre perfecto no es el religioso sino el filósofo que profesa el Idealismo absoluto.

Los sistemas idealistas han sido admirables intentos de ver en perfecta coherencia todos los seres de la realidad. Pero el hombre queda en ellos convertido en sujeto trascendental, o en un yo autoconsciente, es decir, se tiene de él una comprensión especulativa, abstracta y esquemática. El hombre aparece, sobre todo en el más grande idealista, Hegel, como un momento más del desarrollo dialéctico de la Idea. En la filosofía hegeliana tiene más valor el Todo, la Idea, que la persona singular que es contemplada como un momento, de suyo insignificante, en el conjunto de las grandes realizaciones genéricas históricas y racionales. Lo contingente, lo espontáneo, lo paradógico, el dolor o el gozo, la angustia y la alegría, el amor o el odio, todo eso que es tan humano apenas tiene importancia y cabida en su representación racionalista del hombre. Fichte, Schelling y Hegel por su afán de buscar el Uno y el Todo, de unir lo finito y lo infinito ofrecen un declive hacia el panteísmo en el que la persona singular, puede disolverse [34].

---

33. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede*, Sämtliche Werke, Vierte Auflage der Jubiläums Ausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, B.VII, 33.

34. Una exposición muy completa del pensamiento de Kant se encontrará en **E. COLOMER**, *El pensamiento alemán, Kant*, Barcelona 1986, o en **S. VANNI-ROVIGHI**, *Introduzione allo studio de Kant*, Milano 1945. Sobre el Idealismo alemán ver **E. CASSIRER**, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*; III, *Die nachkantischen Systeme*, Berlin 1920; **V. DELBOS**, *De Kant aux Postkantiens*, Paris 1940; **N. HARTMANN**, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1960. **E. COLOMER**, *El pensamiento alemán, El Idealismo*, Barcelona, 1986.

9. Feuerbach y Marx

Ludwig Feuerbach (1804-1872) y Karl Marx (1818-1883) fueron seguidores de Hegel y, al mismo tiempo, críticos y adversarios suyos. Su importancia en la historia de la Antropología es grande. Feuerbach seguidor en su juventud del Idealismo hegeliano, impresionado más tarde por sus estudios de las ciencias de la Naturaleza se convirtió al materialismo. Pero el objeto central de sus meditaciones fue la filosofía de la religión. El año 1841 hizo aparecer su obra *La esencia del Cristianismo*, que alcanzó enorme resonancia entre los jóvenes universitarios alemanes [35]. La intención de Feuerbach es hacer ver que lo que llamamos teología es en realidad antropología, es decir, que atribuimos a un ser superior imaginado y ficticio, al que llamamos Dios, las cualidades y los atributos que son sólo del hombre. Por eso cierra su libro con el enunciado *Homo homini deus*: el hombre no tiene otro dios que el hombre. Por el hombre-dios entiende no el hombre singular sino el género humano (*Gattung*), la Humanidad. Ella posee en grado infinito la sabiduría, la justicia, el poder, la santidad que hasta ahora hemos proyectado sobre Dios. Es con ella con la que debemos colaborar para realizarnos y no alienarnos en una fantasía. Por tanto, para ser hombre hay que negar a un Dios trascendente. Sólo el hombre es el artífice del hombre.

Pero no es esto lo valioso de la Antropología de Feuerbach ya que demuestra, por una parte, su falta de conocimiento de lo que es la Metafísica realista y la religión cristiana y, por otra, se hace evidente que confunde el proceso psicológico con el que nos formamos la representación de Dios, en el que pueden entrar factores subjetivos e imaginativos, con el proceso ontológico por el que partiendo de los seres contingentes *reales*, concluimos con certeza la existencia de un Ser Absoluto *real*, que por ser Absoluto y personal es plenitud de los seres contingentes personales, de ninguna manera alienante. Por lo que Feuerbach merece un puesto en la historia de la Antropología es por su descubrimiento del tú, y de la relación, yo-tú como relación necesaria para la realización de la persona. La comunicación, la comunidad, la relación por el amor son los elementos esenciales del ser personal. «El ser es comunidad; el ser para sí (*fürsichsein*) es aislamiento y falta de comunitariedad» [36]. «La esencia del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre» [37]. Por estos motivos, se suele considerar a Feuerbach como uno de los iniciadores del personalismo. Y por estos motivos sería rechazado, desde 1846, por Marx que no creía en el amor, sino en la praxis revolucionaria y en los factores económicos.

Karl Marx (1818-1883), fue un tiempo seguidor de Feuerbach, como todos los jóvenes hegelianos, más aún, fue la lectura de Feuerbach la que determinó su paso

---

35. F. Engels escribe: «El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos», **F. ENGELS**, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Marx-Engels Werke, B.21, Berlin 1962, 272.

36. **L. FEUERBACH**, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, B.I, ²1959, 15. En el capítulo IX de esta obra volveremos sobre el «personalismo» de Feuerbach.

37. *O.c.* B.II, 318.

del Idealismo hegeliano al materialismo. Como desde 1844 se entregó con pasión al estudio de la Economía Política evolucionó del humanismo moralizante hacia el economicismo científico. No podemos entrar en matices. Hablando en general, para Marx el hombre es un ser material de la Naturaleza material, de ella nace, en relación laboral con ella vive, en esa relación mediante el trabajo se humaniza y se naturaliza, a ella vuelve después de la muerte. La Naturaleza material es el cuerpo inorgánico del hombre, dice en los *Manuscritos de 1844* [38]. De ahí la importancia de la Industria como ciencia de la Naturaleza y de la Economía que decide las relaciones hombre-Naturaleza y hombre-hombre. Porque el hombre, según Marx, es también un ser social, o mejor una esencia genérica (*Gattungswesen*); es el conjunto de relaciones sociales, pero las relaciones sociales, en su perspectiva, son en primer lugar, relaciones económicas de producción e intercambio. El hombre es visto en función de la Economía y determinado por ella. La Economía es la infraestructura social que determina la superestructura, es decir, aquel conjunto de realidades políticas, jurídicas, artísticas, filosóficas, religiosas o morales que necesariamente configuran la esencia del hombre y sus comportamientos.

En las relaciones económicas capitalistas el hombre vive alienado, fuera de sí, es un no-hombre. El capitalista porque pone su esencia en el dinero; el proletario porque vive en la miseria y no puede saciar sus necesidades naturales. La alienación económica produce la alienación social, la alienación política, la alienación religiosa, la alienación ideológica, o sea, la destrucción del hombre. Sólo cuando se consiga abolir la sociedad de clases, tal como se da en el capitalismo, sólo cuando se suprima la propiedad privada que considera antinatural, y se instaure la propiedad común, que es lo natural, el hombre se sentirá liberado de toda opresión y de toda alienación y podrá ser, también él, natural. Ser natural significa que la naturaleza del hombre es buena por sí misma, y si no se la violenta por motivos económicos producirá hombres equilibrados, trabajadores, honestos, serviciales, disponibles a la comunidad, en suma, perfectos. Será la etapa comunista en la cual acabará la prehistoria humana y empezará la verdadera Historia.

En cualquier caso, el hombre es visto por Marx no como individuo personal sino como miembro de la especie, como ser social y comunitario. Sólo en el ser genérico puede realizarse y el género humano universal como tal tiene más valor que la persona singular. La sociedad es la mediación entre la Naturaleza y el hombre. El camino para la realización y la liberación del hombre es la praxis. Por praxis entendía Marx o bien la acción sobre la Naturaleza, productiva principalmente de bienes materiales, o también la acción revolucionaria sobre la sociedad, en orden a su transformación en una sociedad sin clases. Para el hombre esa doble praxis es el supremo criterio de verdad y de moralidad [39].

38. Sobre este tema ver, sobre todo, el Tercer Manuscrito.
39. Sobre la Antropología de Feuerbach, *cfr.* M. CABADA, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid 1975; *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid 1980. Sobre Marx pueden consultarse los libros ya clásicos de G.R. DE YURRE, *El Marxismo*, 2 vols. Madrid 1976; I. CALVEZ, *El pensamiento de Karl Marx*, Madrid 1960; WETTER-LEONHARD, *La ideología soviética*, Barcelona 1964.

10. El Vitalismo. De Kierkegaard a Sartre pasando por Nietzsche

Como reacción al abstraccionismo y a la especulación idealista hegeliana apareció el pensamiento de Sören Kierkegaard (1813-1855). La importancia de Kierkegaard en la Antropología proviene, sobre todo, de su revalorización del individuo singular y de las realidades vitales y emocionales humanas a las que Hegel no atendía, o creía poder racionalizar. Enemigo de toda sistematización lógica, pensaba que el hombre existente es algo tan único e irrepetible que resiste a toda clasificación. Incluso el pensamiento es absolutamente subjetivo, e invalida el pensamiento puro, objetivo, abstracto e idealista. El pensamiento subjetivo es apasionado, no desinteresado, porque el verdadero pensamiento humano es el pensamiento ético-religioso. La verdadera subjetividad consiste en ponerse *personalmente* en relación sólo con Dios, en referirlo todo a Él. «Se trata de trabajar en cuanto singular, de estar como singular, de ser sacrificado como singular. La tarea de interiorizar es en verdad lo único necesario a la Cristiandad, porque la doctrina ya es conocida por todos» [40]. La verdad es la subjetividad. No es que rechace la posibilidad del conocimiento objetivo, su intención más bien es señalar que el conocimiento, –y está pensando sobre todo en el conocimiento religioso– si es sólo objetivo es estéril para la realización del hombre.

El hombre se encuentra solo en la existencia y tiene que elegir voluntarísticamente su modo de vida. Hay tres modos o estadios en el camino de la vida: estético, ético, religioso. El primero es el del hedonismo y el goce de los sentidos, aunque también el goce especulativo, que termina en el tedio y la desesperación. En el estadio ético el hombre vive de normas y deberes, pero ahí el hombre está alienado en lo universal y no puede vivir plenamente su subjetividad. El estadio religioso-cristiano es el más perfecto. En él el hombre vive de la fe subjetiva en un Dios, con el cual se relaciona subjetivamente, como Abraham, sin mediación alguna. El salto de un estadio a otro no puede ser lógico sino vital y libre. Cuando el hombre experimenta la angustia ante el pecado y ante la nada de su existencia es cuando se encuentra en la alternativa de elegir una vida de fe fiducial ante Dios o de permanecer en el pecado. La fe subjetiva es el martirio de la razón y produce también la incomprensión de los demás. Por eso cree que la vida del «caballero de la fe» es una vida de sufrimiento. Así fue la de Abraham [41].

Así pues, Kierkegaard, influido por la teología protestante, reduce el hombre a su vivencia religiosa en soledad y en dolor, aunque tiene el indiscutible mérito de haber defendido el valor del hombre singular y los componentes emocionales y volitivos de la persona frente al abstraccionismo hegeliano. Su influencia posterior será muy notable.

El exponente más destacado de la corriente vitalista opuesta al intelectualismo hegeliano es, sin duda ninguna, Friedrich Nietzsche (1844-1900). Del vitalismo ex-

40. S. KIERKEGAARD, *Diario*, III, (ed. C. Fabro) Brescia 1951, 47-48.
41. Sobre Abraham como modelo del hombre, *cfr.* su obra *Temor y Temblor*.

tremado y violento de Nietzsche se han dado múltiples interpretaciones [42]. Sea de ellas lo que quiera, lo cierto es que Nietzsche exalta la vida como valor supremo del hombre, y que por vida entiende instinto y voluntad de poder como dominio de los demás, desprecio de la verdad y, sobre todo, la exaltación de la moral de los señores sobre la moral del Cristianismo que es una moral de los esclavos. Un obsesivo odio a la moral cristiana recorre todas sus obras. Se considera llamado a destruir las tablas de la moral cristiana: la piedad, la compasión, el amor, la austeridad, la castidad, la humildad, etc. y a sustituirlas por el orgullo, la violencia, la guerra, el dominio, los instintos. La inteligencia debe ser un instrumento al servicio de la vida. La democracia y el socialismo son formas secularizadas y decadentes de los valores cristianos. Influido por el evolucionismo darwinista exige que así como los monos fueron capaces de engendrar el hombre, así los hombres deben llegar a producir el superhombre. El superhombre del futuro será libre, es decir, liberado de los valores de la turba, creador en cuanto que él se dará a sí mismo todos los valores, legislador del rebaño de los hombres, su dueño y su tirano, orgulloso, bélico, necesita la guerra para obtener la victoria, duro e inflexible, solitario ya que se mantiene por encima de la turba, resistente a todos los sufrimientos, en suma, creador del bien y del mal. Ni siquiera la muerte le vencerá porque Nietzsche resucita el mito griego del eterno retorno.

Nietzsche se llama a sí mismo inmoralista y nihilista: «yo soy el primer inmoralista, por ello soy el aniquilador por excelencia» [43]. La pregunta inevitable es cómo una Antropología tan desaforada ha podido tener tanta influencia que se puede decir que hoy vivimos una *aetas nietzscheana*. Heidegger ha estado acertado al interpretar a Nietzsche como el debelador final de la Metafísica, es decir, de todos los principios de lo verdadero y lo bueno, y, por ello, el profeta anticipador del amoralismo de nuestra época y de la voluntad de poder, cuya traducción actual es la Técnica. La influencia de Nietzsche a través de filósofos y literatos ha sido enorme, sobre todo en la exaltación de lo instintual y dionisíaco frente a lo equilibrado, lo apolíneo y lo cristiano.

De Kierkegaard y Nietzsche, como de dos fuentes principales –no las únicas– nació el movimiento llamado existencialista, de gran vigencia e influencia entre los años veinte y sesenta de nuestro siglo. A él se suelen adscribir pensadores muy dispares como Martin Heidegger, Karl Jaspers, o Jean Paul Sartre. Nos detendremos rápidamente en este último por ser el más representativo de la situación ambiental de las sociedades europeas en la época de las grandes dictaduras y de las grandes guerras. De Heidegger y Jaspers diremos enseguida unas palabras.

Esas circunstancias aludidas significan la gravísima crisis de la Europa de la Modernidad. El racionalismo, el idealismo, el empirismo, el positivismo, la destrucción de la Metafísica, el capitalismo salvaje, el marxismo no menos salvaje generan

42. Ver por ejemplo **G. THIBON**, *Nietzsche o el declinar del espíritu*, Buenos Aires 1948; **P. VALADIER**, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris 1975; **E. FINK**, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid 1966; **K. JASPERS**, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1946; **M. HEIDEGGER**, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen 1961.

43. *Ecce homo*, Werke, VI/3, Berlin 1969 (ed. Colli-Montinari), 364.

un relativismo, un subjetivismo, un caos moral que acaban en la voluntad de poder ejercida por el más fuerte, con un absoluto desprecio de la persona singular. Importa más la raza o la sociedad sin clases que la persona singular; importa el triunfo y el poder aunque para ello haya que sacrificar hecatombes humanas; la vida humana pierde sentido y valor; se sufre horrorosamente sin saber por qué ni para qué; el hombre se ve sometido a fuerzas impersonales que no puede dominar, se suprime la libertad y se conculcan todos los derechos humanos en nombre de utopías inhumanas.

Jean Paul Sartre (1905-1980), influido por las circunstancias familiares y por las tragedias sociales en que tuvo que vivir considera que la vida humana es un sufrimiento inútil, un «*non-sens*», carece de sentido. No hay proyecto ni esencia del hombre porque «la existencia precede a la esencia». Esto significa que nos encontramos arrojados y aherrojados en este mundo sin que nadie haya proyectado nuestra vida y cada uno tiene que darse a sí mismo sus valores y sus verdades; cada uno, después de que existe, elige su esencia. Ser libre significa para él una total autonomía y autoposición. Dios no puede existir porque si existiese, el hombre no sería libre. La experiencia filosófica fundamental del hombre es la *náusea*, que significa la experiencia del absurdo de todo. El hombre es una cosa entre las cosas, por su cuerpo, por su pasado cumplido e insuprimible, por su situación limitadora de la libertad y, sobre todo, por la muerte, suprema manifestación del absurdo de la vida y de su fracaso. Ni siquiera puede consolarnos la convivencia con los demás porque los demás son «el infierno», en cuanto que son límites a mi libertad y no me permiten realizar mi esencia. Así, la angustia es una estructura permanente del ser humano. Las gentes huyen de ella o se construyen mitos tranquilizadores como son los derechos humanos, las pautas de conducta, las normas morales. Con ello huyen de su propia libertad y de la radical soledad que el hombre debe aceptar.

Como se ve el existencialismo de Sartre no es un humanismo, es más bien la negación de todo humanismo, un nihilismo más radical, si cabe, que el de Nietzsche porque para Nietzsche hay, al menos, unos valores y la vida puede tener un sentido aunque sea tan desaforado como el del superhombre. Para Sartre no hay más que el absurdo y el sin sentido. La crítica ha hecho notar que decir que el hombre es algo absurdo implica que ese mismo hombre que constata en sí su absurdidad, es consciente de ella. Para ser consciente de ella tiene que poseer un conocimiento, al menos implícito de lo no-absurdo, es decir del «sentido», gracias al cual es capaz de calificarse a sí mismo como absurdo. Esto supone, por lo tanto que el hombre es capaz de detectar lo absurdo incluso dentro de sí mismo. Pues bien, ¿cabe mayor capacidad de sentido, cabe mayor no-absurdidad del hombre que poder descubrir él mismo su propio «sin-sentido»? En consecuencia, la capacidad de descubrir el hombre en sí mismo su propia «absurdidad», se revela como la señal más clara de la «no-absurdidad» del hombre [44].

44. Se puede uno formar una idea de la filosofía sartreana con su opúsculo *El existencialismo es un humanismo*. Su obra fundamental es *El ser y la nada*. En género novelesco es muy significativa *La náusea*. Se consultará con fruto **R. JOLIVET**, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*, Madrid 1950.

11. Antropologías del siglo XX

Nos vemos forzados a resumir mucho algunos movimientos antropológicos del siglo XX, porque este siglo, tan inquieto y buscador, ha sido fecundísimo en estudios sea parciales, sea totales, sobre el hombre. Algunos dejarán poca huella en la historia de la *Antropología Filosófica*, pero en cualquier caso no se les puede ignorar.

Entre las aportaciones más importantes al conocimiento del hombre están las de Sigmund Freud (1856-1939). De hecho Freud ha descubierto algunas de las estructuras más profundas del psiquismo humano y ha proporcionado un lenguaje que desvela no pocos problemas de la persona. Sin duda, su aportación más valiosa ha sido el descubrimiento de esas zonas profundas y oscuras del psiquismo que llamó inconsciente y subconsciente. En ellas quedan registrados y en desorden los ecos emocionales y afectivos de innumerables vivencias psicológicas que hemos experimentado desde nuestra primera infancia y que hemos olvidado. Su complejísimo y enmarañado conjunto constituye una zona decisiva de los caracteres de nuestra personalidad, porque muchos de los sentimientos, filias o fobias, simpatías o antipatías, depresiones o exaltaciones, e incluso desequilibrios psicológicos que podemos experimentar después en la conciencia psicológica, provienen de esas zonas de penumbra u obscuridad, –«*das Es*», «el ello», lo llama Freud– en las que subyacen muchas impresiones o conflictos no resueltos. El método psicoanalítico que Freud utilizó, consiste en un intento de penetrar, en cuanto se pueda, hasta esas zonas profundas, sacar de ellas, al nivel de la conciencia psicológica, lo que allí está soterrado y racionalizarlo para que «donde estuvo el ello esté el yo», que lo irracional quede clarificado y dominado por lo racional y el hombre quede liberado.

De no menos valor es su teoría del super-yo. En los primeros años de nuestra vida asimilamos, principalmente de nuestros padres, un conjunto de modelos ante la vida y pautas de comportamiento que permanecerán ya para siempre, de manera inconsciente, como los paradigmas a los cuales debemos conformar nuestra conducta. El super-yo tiene también la función de censor. Nos aprobará o nos censurará según conformemos o no nuestras actuaciones al modelo asimilado. De ahí la enorme importancia de que el super-yo sea correcto y la desgracia de quienes, por no convivir con los padres o en una familia equilibrada, no se han formado un modelo o éste ha sido incorrecto.

Con otras teorías suyas, como la importancia que da Freud al supuesto complejo de Edipo, o la represión del instinto sexual como causa principal de las neurosis, o la concepción de la cultura como una función de represión sexual o una sublimación del instinto, o sus explicaciones sobre la prohibición del incesto como motivo de la exogamia, o los orígenes de la religión en la sublimación de la imagen del padre o en el totemismo, etc. no podemos estar de acuerdo, ni lo están hoy psiquiatras y filósofos, excepto algunos dogmáticos freudianos, cada vez menos [45].

45. Hace una buena síntesis de la antropología de Freud **A. CAPARRÓS**, *El pensamiento antropológico de Freud*, en **J. DE SAHAGÚN LUCAS**, (ed.) *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1979, 38-57. Puede verse también **ALBERT PLÉ**, *Freud y la religión*, Madrid 1969. **H. KÜNG**, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 365-466.

En cualquier caso, Freud ha sido uno de los pensadores más decisivamente influyentes, en este siglo, sobre la vida humana tanto en lo teórico como en lo práctico. Su sospecha del determinismo del inconsciente y el subconsciente, su análisis de lo religioso en el que como Feuerbach confunde lo psicológico con lo ontológico, es decir, la representación subjetiva de Dios con la realidad objetiva de Dios, sus teorías sobre la sexualidad como instinto básico y radical del hombre, etc. han condicionado a psicólogos y literatos y no pocas conductas humanas personales y sociales.

Sin duda ninguna la figura más destacada en el campo de la *Antropología Filosófica*, en el siglo XX, es la de Max Scheler (1874-1928). En medio de la desarticulación de la Filosofía producida por la multitud de sistemas divergentes y aun opuestos, dada además la aparición y el enriquecimiento de muchas ciencias humanas (Historia, Sociología, Psicología, Biología, Antropología Cultural, etc.) se hacía necesario un intento de buscar una imagen coherente y unitaria que integrase tantos conocimientos en una representación orgánica. Fue el proyecto de Scheler que lo realizó partiendo no del psicologismo sino de la fenomenología, sobre todo de lo corpóreo, y pasando después a una metafísica que explica una doctrina general de la vida como parte de una visión integral del cosmos [46]. Después de Scheler muchos han dedicado estudios al cuerpo humano y su significado en el complejo de la persona, problema éste al que apenas se había atendido en la filosofía occidental. Entre otros hay que citar a H. Plessner, G. Marcel, J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, A. Brunner, P. Laín Entralgo, etcétera [47].

Nos hemos referido también a los conceptos antropológicos de Martin Heidegger. Este filósofo tiene el mérito de haber remitido el problema antropológico al problema ontológico fundamental, la pregunta por el ser. Su filosofía se interesa directamente por el ser. Pero como sólo el hombre posee la inteligencia y la comprensión del ser, el sentido de ese ser sólo se puede exponer a través de un análisis de la existencia humana. El camino hacia el ser es el hombre. Por eso le llama *Dasein*, el estar ahí del ser, el lugar donde el ser toma conciencia de sí mismo. La existencia (*Existenz*), propiamente dicha es la manifestación del ser. El hombre está arrojado en el mundo e inmerso en las cosas todas que forman el mundo y actúa sobre ellas (*besorgen, fürsorgen*), no sólo las piensa. Esta inmersión puede llevarle a una vida inauténtica, absorbida por la cotidianidad, sin hacer referencia al ser, arrastrada por la masa y por el «se» impersonal (se piensa, se dice, se hace, se disfruta) vive sólo el presente. Pero experimenta la nada del tiempo que huye y la nada de la existencia. De ahí la angustia y la concepción del hombre como «ser-para-la-muerte» (*Sein zum Tode*), ya que la muerte es el final inevitable del *Dasein*, el no ser más ya, (*Nichtmehrdasein*). El hombre auténtico es el que hace referencia al ser,

46. Sobre Max Scheler es definitiva la obra ya citada de **A. PINTOR RAMOS**, *El humanismo de Max Scheler*, Madrid 1978. Puede verse también **S. VERGES**, *El hombre, su valor en Max Scheler*, Barcelona 1993.

47. **H. PLESSNER**, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ²1964; *La risa y el llanto*, Madrid 1960; **G. MARCEL**, *Être et avoir; Homo viator*; **J.P. SARTRE**, *L'être et le néant;* **M. MERLEAU-PONTY**, *Phénomenologie de la perception*; **A. BRUNNER**, *Glaube und Erkenntnis*; **P. LAÍN ENTRALGO**, *El cuerpo humano*, Madrid ²1989; *Cuerpo y alma*, Madrid 1991; *Alma, cuerpo, persona*, Madrid 1995; *La idea del hombre*, Madrid 1997.

no vive sólo ónticamente sino ontológicamente. Es consciente de la angustia, no huye de ella, no se deja absorber por el presente, ni se sumerge en las cosas, vive personalmente y acepta la muerte como la más cierta posibilidad y como la suprema experiencia de la nada. En esa actitud encuentra la libertad.

Estos problemas y otros relacionados con el hombre, estudiados en su obra mayor *Ser y Tiempo* (1927) intenta clarificarlos más tarde mediante el estudio del lenguaje histórico [48]. En el lenguaje nos habla el ser y con el lenguaje le respondemos. Heidegger dio un inegable impulso a la *Antropología Filosófica* y tiene además el mérito de haberla remitido a la pregunta metafísica [49].

Este giro ontológico fue rechazado por otro filósofo alemán, coetáneo de Heidegger, Karl Jaspers (1883-1968), que piensa que la existencia humana es algo tan personal y único que no puede encerrarse en un pensamiento metafísico. El hombre está siempre en camino y su existencia sólo se ilumina desde las situaciones-límite, la mayor de las cuales es la muerte [50].

Al disolverse el Existencialismo, en la década de los años setenta, apareció otro movimiento que empezó siendo un método específico de investigación científica y después derivó hacia un cierto programa filosófico y antropológico. Me refiero al Estructuralismo, que ha tenido una vida efímera, pero con no poco impacto cultural. Se presentó como un método de investigación psicológica con la teoría de la *Gestalt*, y sobre todo tuvo aplicación y éxito en la lingüística. Luego se extendió a las ciencias humanas: etnología, psicoanálisis, teoría marxista, crítica literaria, etc. Se creyó que podría ser el método riguroso que diese también a las ciencias humanas un definitivo estatuto científico. El Estructuralismo era una reacción extremosa contra el subjetivismo y el decisionismo existencialista y, por ello, significaba la convicción de que el hombre no puede actuar libremente sino que está determinado por fuerzas y estructuras de su mismo ser de las que, sin embargo, no es consciente. Marx había descubierto las estructuras o leyes económicas determinantes de las sociedades y las ideologías; Freud las estructuras psíquicas inconscientes; los estructuralistas creen que ésas y otras estructuras de la Naturaleza hacen del hombre un objeto no un sujeto, un elemento del sistema que no tiene sentido ni valor más que en él. El hombre es un animal simbólico, dicen con Ernst Cassirer, pero los simbolismos en que vive, lingüísticos, familiares, culturales, artísticos, religiosos, morales, etc. ocultan la verdadera realidad de la naturaleza humana que es un conjunto, un sistema, un código secreto de relaciones, siempre las mismas y, en último término, biológico-neurológicas que determinan las conductas del hombre, aunque éste tiene la convicción engañosa de ser libre. La libertad es una ilusión. Defienden los estructuralistas el llamado *principio de isomorfía*: el espíritu es una cosa entre las cosas y actúa como un mecanismo más de la Naturaleza. No existe discontinuidad entre el hombre y la Naturaleza. Desde los modelos de las ciencias de la Naturaleza

48. *Cfr.* por ejemplo, *En camino hacia el lenguaje* y *Carta sobre el Humanismo*.
49. Sobre la Antropología de Heidegger es recomendable el estudio de **M. BUBER**, *¿Qué es el hombre?*, México 1979, 86-114. También se leerá con fruto **A. DE WAELHENS**, *La filosofía de M. Heidegger*, Madrid 1952 y la excelente *Introducción* a la edición española de **R. CEÑAL**, S.I.
50. *Cfr.* **K. JASPERS**, *Philosophie*, 3 vols., Berlin ³1966.

deben constituirse las ciencias del hombre porque sólo hay un tipo de verdad ya que sólo hay un tipo de realidad.

El hombre singular, pues, no tiene valor ni interés, no es sino un elemento infinitesimal, producto de un sistema estructural cerrado y oculto y lo que importa es el sistema. En rigor, no hay hombre sujeto. Esos conceptos son meros constructos especulativos. La historia humana no tiene un sujeto humano; es un conjunto de sucesos de los que ni siquiera podemos decir que nos pertenecen. Como decía Levi-Strauss, la historia se juega en otro lugar, sólo es un conjunto de movimientos psíquicos que, a su vez, provienen de fenómenos cerebrales físico-químicos. En *El pensamiento salvaje* afirma que, por ejemplo, la Revolución Francesa «no ha existido», lo que ha existido son procesos metabólicos de unos organismos que convivieron en la fecha convencional de 1789. No hay ciencias humanas propiamente dichas, no hay historia, porque no hay hombre. «El fin último de las ciencias humanas –escribe– no es construir al hombre sino disolverlo [...] reintegrar la cultura en la Naturaleza y, en último análisis, la vida en la totalidad de sus condiciones físico-químicas» [51].

Por su parte, otro estructuralista muy influyente, Michel Foucault, escribe: «El hombre es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber fabricó con sus propias manos hace menos de doscientos años [...], en nuestros días ya no puede pensarse nada más que en el hueco del hombre desaparecido [...] sólo una risa filosófica puede oponerse a todos aquellos que aún quieren hablar del hombre, de su reino y de su liberación». Y concluye: «el hombre había sido una figura entre dos modos del lenguaje, el hombre es una invención cuya fecha reciente y cuyo fin próximo muestra con facilidad la arqueología de nuestro pensamiento, el hombre va a desaparecer» [52].

Como se ve el Estructuralismo era un profundo pesimismo antropológico. Como método tuvo indiscutible éxito en el estudio de las ciencias de la Naturaleza y en sus aplicaciones a la lingüística y a la etnología, por obra, principalmente, de Claude Levi-Strauss. El error estuvo en pretender explicar *todo* el fenómeno humano, tan complejo, por lo que el mismo autor llama «el inconsciente estructural», y el consiguiente «análisis estructural» basado en «modelos deductivos», y por supuesto, desde postulados rígidamente materialistas [53].

No podemos terminar este brevísimo e incompleto recorrido por algunas de las más relevantes concepciones antropológicas, sin decir unas palabras sobre la última moda cultural que ha tomado el nombre de Postmodernidad. Es una moda, pero es también un exponente de la situación actual de las sociedades occidentales.

51. **C. LEVI-STRAUSS**, *El pensamiento salvaje*, México 1964, 357.
52. **M. FOUCAULT**, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 319, 353, 378, 396.
53. Además de las obras citadas pueden consultarse entre otras **C. LEVI-STRAUSS**, *Anthropologie structurale*, 2 vols. Paris 1958 y 1973; *La pensée sauvage*, Paris 1962; *Tristes tropiques*, Paris 1955; **M. FOUCAULT**, *L'archéologie du savoir*, Paris 1960; **J. LACAN**, *Écrits*, Paris 1966. Una idea muy completa sobre el Estructuralismo en general y sobre Claude Levi-Strauss, en **J. RUBIO CARRACEDO**, *Levi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid 1976, con abundante bibliografía.

El término *Postmodernidad* está indicando, por sí mismo, que es algo que viene detrás de la Modernidad. Lo que entendemos por Modernidad es, hablando en términos generales, el intento de una explicación racional, coherente y sistemática de toda la realidad: el mundo, el hombre y Dios, y de su historia. Este intento lo realizaron principalmente los racionalistas (Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Kant, Hegel) y algunos empiristas o positivistas que, aun siendo contradictores de aquellos dependían no poco de sus actitudes (Marx, Comte).

A esta racionalidad moderna y optimista se la han hecho críticas incisivas (Husserl, Heidegger, Max Weber, Nietzsche, Escuela de Frankfurt) que han acusado a la Modernidad, con fundamento, de haber hecho de la razón un instrumento de la subjetividad con olvido de la realidad, y de haber identificado la razón verdadera con la racionalidad científico-técnica para el dominio o voluntad de poder. Tal racionalidad ha fracasado estrepitosamente ya que ha desembocado en las grandes dictaduras y las grandes guerras. Nadie espera ya que la ciencia resuelva los problemas humanos. El marxismo que un tiempo fue la esperanza de la Humanidad, ha muerto. El capitalismo es un inhumanismo. La multiplicación de teorías ha generado la desconfianza y el esceptismo.

Partiendo de estas críticas fundadas se ha dado un salto infundado que ha terminado en la negación de toda verdad y de toda posibilidad de explicar racional y coherentemente la realidad y, sobre todo, el hombre y, por supuesto, Dios. Una desconfianza completa con respecto a lo que Jean-François Lyotard llama «los grandes relatos», y a las grandes palabras: Dios, persona, Ley natural, valores, verdades, compromisos, fidelidad, sentido de la vida, sentido de la Historia, etc. La Postmodernidad suprime todo valor del ser, de la verdad, del fundamento. La persona es una realidad residual. No quedan más que colores cambiantes, un errar incierto, inciertos vagabundeos, «la Metafísica es algo que permanece en nosotros como los restos de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna» [54]. «El ser que puede comprenderse es lenguaje y ninguna otra cosa» [55]. «Los relatos son fábulas, mitos, leyendas, buenas para las mujeres y los niños» [56].

Así pues, los postmodernos niegan la posibilidad de legitimar o fundar racionalmente una interpretación y un sentido de la vida, una sociedad humana, una moral. No quedan sino fragmentos, diferencias, palabras y la melancolía de un fracaso. Vivir el presente sin preocuparse del pasado ni del futuro. Y vivirlo sin un sentimiento trágico, como hacían los existencialistas.

Es evidente que este nihilismo desemboca en un nominalismo, en una anomía, en un caos y en el inhumanismo. Se pretende salvar esta situación apelando a la convivencia, a consensos locales, al bienestar para todos, a la «unanimidad final resultante de un largo proceso de recíproca ilustración como coincidencia racional de las opiniones públicamente concurrentes» (Habermas), sin pretender alcanzar normas objetivas universales o verdades definitivas. La Postmodernidad intenta hacer viable

54. G. VATTIMO, *El fin de la Modernidad*, Barcelona 1986, 152.
55. *O.c.* 156.
56. J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1984, 56.

el vivir en una situación continuamente cambiante, con una tolerancia fruto del relativismo que acepta las diferencias y las múltiples perspectivas, y con moderadas y pragmáticas ambiciones. Como dice Victoria Camps, sólo resulta posible hoy una «microética», pensada desde el escepticismo y la desorientación [57], o, según Miguel Ángel Quintanilla, por propuestas concretas, formuladas tentativamente y para las que no hay que reivindicar ninguna garantía definitiva de acierto o de bondad [58].

Este desierto nevado en el que ha terminado la ilusión racionalista y secularizante que se inició en el siglo XIV constituye una situación particularmente favorable para una oportuna reconstrucción de una Antropología que devuelva a los hombres la seguridad, el sentido de la vida y el gusto por ella [59].

Como ya hemos indicado, no tratábamos de hacer un recorrido exhaustivo de todas las Antropologías. Nos hemos detenido en algunas de las más relevantes o influyentes. No hemos hablado del Positivismo de Comte porque es principalmente una Sociología o intento de reorganización científica de la sociedad, más que una Antropología. Tampoco nos hemos detenido en el Neopositivismo y en la Filosofía analítica porque vienen a reducir el hombre a su lenguaje y se corren hacia el escepticismo. Ludwig Wittgenstein escribe en su *Tractatus logico-philosophicus*: «El sujeto pensante, representante, no existe. Si yo escribiese un libro *El mundo como yo lo encuentro*, yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Éste sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él *no* se podría hablar en este libro» (5.631). Y es conocida su última proposición «De lo que no se puede hablar, mejor es callar».

Tampoco hemos podido exponer el historicismo que pretende explicar al hombre sólo por la Historia «Lo que sea el hombre sólo se sabe por la Historia» (*Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte*) (Dilthey). En esa dirección había hablado también Ortega y Gasset.

A nuestro juicio la Antropología más seria y esperanzadora de este siglo la ha expuesto el Personalismo (E. Mounier, J. Lacroix, M. Nedoncelle, P. Ricoeur, F. Ebner, G. Marcel, P. Laín Entralgo, M. Buber). A ella nos referiremos más detenidamente en el último capítulo de este libro [60].

57. *Cfr.* V. CAMPS, *La imaginación ética*, Barcelona 1983, 34-101.
58. *Cfr.* M.A. QUINTANILLA, *A favor de la razón*, Madrid 1981, 87.
59. Sobre el polémico tema de la Postmodernidad pueden consultarse J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1986; *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1986; G. VATTIMO, *El fin de la Modernidad*, Barcelona 1986; *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona 1986; G. VATTIMO y otros, *En torno a la Postmodernidad*, Barcelona 1990; J.M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo*, Santander 1988; J. BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*, Barcelona 1978; *La societé de consomation*, Paris 1970; *Las estrategias fatales*, Barcelona 1984; R. RORTY, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, Praxis international 4/1 (1984), 32-44. En el ámbito de la literatura reflejan el nominalismo y el vacío existencial postmodernista las novelas de UMBERTO ECO, *El nombre de la rosa*, y MILAN KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*. Cfr. también A. JIMÉNEZ ORTIZ, *A vueltas con la Posmodernidad,* Proyección 36 (1989), 295-311.
60. Una buena síntesis de las Antropologías de nuestro siglo puede verse en J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.) *Antropologías del siglo XX*, Salamanca ²1979; y *Nuevas Antropologías,* Salamanca 1994.

III

EL ORIGEN DEL HOMBRE

He aquí uno de los enigmas más fascinantes de todos los tiempos: el origen del hombre. ¿De dónde proviene? ¿Cómo y cuándo llegó a la existencia? Porque es innegable que este ser que llamamos hombre es algo tan distinto de todo el resto del Cosmos que uno no puede menos de preguntarse cómo ha aparecido, cuándo ha aparecido, por qué ha aparecido, para qué está sobre la Tierra.

1. Las teorías evolucionistas

En la cultura occidental, hasta bien entrado el siglo XIX, se leían los relatos de los dos primeros capítulos del Génesis bíblico y se los interpretaba literalmente. A pesar de las aporías que presentaban, se admitía que Dios había creado directa e inmediatamente las estrellas, el sol, la luna, la tierra, los mares, los vegetales, los animales y al fin el hombre como rey de la creación. Era una concepción estática y fixista.

A partir del siglo XVIII se estudia muy directamente la Naturaleza, se clasifican los seres vivos (Ray, Linneo, Buffon), con esto se observan sus semejanzas y diferencias, se crea la noción de especie y apunta un transformismo moderado. El científico que da un impulso importante a la hipótesis evolucionista es Jean Baptiste de Monet, conocido con el nombre de Lamarck (1744-1829), en su obra *Philosophie zoologique* (1809). Otros científicos siguieron la dirección evolucionista, pero quien es considerado como el que establece definitivamente la teoría de la evolución es el inglés Charles Darwin (1809-1882) con su obra *El origen de las especies* (1859). Las especies se transmutaban unas en otras en fuerza de la lucha por la existencia y la selección natural, con el triunfo de las especies más fuertes. En 1871 publicó otra obra en dos volúmenes, *El origen del hombre*, en el que ya aplica el transformismo a la aparición del hombre.

Desde entonces, la representación de un proceso evolutivo para explicar el desarrollo del árbol de la vida, se impone progresivamente. Con frecuencia, los científicos evolucionistas son materialistas porque ignoran la Filosofía del hombre y le consideran

no más que como un animal evolucionado. Así Ernst Haeckel en su libro *Morfología General de los Organismos* (1866) titula un capítulo *La antropología como parte de la zoología*. Desmond Morris, ha llamado al hombre *El mono desnudo* (1967).

Con el descubrimiento de las leyes genéticas por el fraile agustino austriaco Gregor Mendel (1822-1884) se dio un paso ulterior, y muy importante, para explicar el proceso evolutivo. A partir de 1910, Thomas Morgan y sus colaboradores Bridges, Sturtevant y Muller demuestran que los genes o factores hereditarios se hallan situados en los cromosomas de los núcleos de las células.

Ya entrado este siglo, la hipótesis evolucionista se impone como la que mejor explica los datos de la Paleontología de la Anatomía comparada, de la Fitología, de la Zoología, de la Genética, y sus evidentes procesos. Hoy se considera como una explicación necesaria y una exigencia para la inteligibilidad de lo real. Más que un cosmos lo que existe es una cosmogénesis. Incluso es más coherente con la Filosofía y la Teología.

No hay unanimidad, en cambio, para dar una explicación definitiva de todos los mecanismos que activan la evolución. Según P. Overhage, existen sobre esto hasta veintiocho teorías diversas [1]. De manera general se las puede clasificar en dos grupos: teorías afinalistas y teorías finalistas: las primeras tratan de explicar el magnífico, progresivo y ordenado fenómeno de la evolución biológica mediante fuerzas o causas ciegas, no destinadas a producir los diversos órganos y organismos, incluido el hombre, sino que los producen por el puro azar. Las teorías finalistas aun admitiendo la existencia de mutaciones genéticas casuales y la selección natural, consideran imposible e impensable que un proceso tan enormemente complejo como es la evolución, y tan perfectamente programado que realiza por sí mismo un macroproceso de subida de conciencia, hasta llegar al hombre, y que continúa a través de él, pueda explicarse sin una inteligencia y un poder supremos que han previsto el fin, han ordenado los medios, y han inscrito, en la misma materia, un programa asombroso que luego realizan las múltiples energías de la materia y de la vida. Los que no admiten más conocimiento que el empírico se niegan a escuchar el término

1. **P. OVERHAGE**, *Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität*, Freiburg 1965, 28. Diversas explicaciones del evolucionismo se encontrarán en **S. ARCIDIACONO**, *Evolucionismo hoy*, Folia humanística, 27 (enero-febrero 1989), 23-43.

La Iglesia católica recibió con reservas la hipótesis evolucionista porque parecía contradecir a los relatos bíblicos del Génesis que entonces se interpretaban literalmente. Pero ya Pío XII en su encíclica *Humani generis* (1950) escribió: «El Magisterio de la Iglesia no prohíbe que, según el estado actual de las Ciencias y de la Teología, en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de ambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca *el origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente» (nº 29). Es verdad que en el año 1950, el evolucionismo no se podía considerar más que como una hipótesis. El Papa actual, Juan Pablo II va ya mucho más lejos. En una *Carta a los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias* de 22 de octubre de 1996 escribe: «Hoy, cerca de medio siglo después de la publicación de la encíclica *Humani generis*, nuevos conocimientos conducen a no considerar más la teoría de la evolución como una mera hipótesis. Es digno de notarse que esta teoría se ha impuesto progresivamente a la atención de los investigadores, como consecuencia de una serie de descubrimientos en las diversas disciplinas del saber. La convergencia, no pretendida ni buscada, de los resultados llevados a cabo independientemente los unos de los otros, constituye por sí misma un argumento significativo a favor de esta teoría» (*L'Osservatore Romano*, 24 ottobre 1996, 7). Un estudio interesante por los datos que acumula es el de **J.M. MALDAMÉ**, *Évolution et création*, Revue Thomiste 96 (1996) 575-616.

«finalismo», o el equivalente «teleología», porque son conceptos metafísicos. Pero deberían interrogarse si esos términos metafísicos expresan o no una realidad porque eso es lo que importa. Negarse a escuchar esa pregunta es el dogmatismo.

Entre las teorías afinalistas la más difundida es la llamada *Teoría sintética* o *neodarwinista*. Según sus defensores ella es suficiente para explicar la evolución desde lo inerte hasta el hombre incluidas las manifestaciones psíquicas superiores. Se llama *sintética* porque hace la síntesis del mutacionismo con el darwinismo. Darwin no conoció el hecho de las mutaciones. La teoría toma del mutacionismo la existencia de mutaciones genéticas y del darwinismo la lucha por la existencia, la selección natural y el triunfo de la especie más fuerte. La evolución se produciría en virtud del juego combinado de estos dos factores: mutaciones casuales más selección. Las mutaciones son cambios imprevistos o «errores de ortografía» en la transmisión de los caracteres hereditarios que después se perpetúan en los descendientes por las leyes de la invariancia reproductiva. La selección elimina los cambios nocivos y favorece los útiles. Sumando los cambios útiles se pueden obtener diversidades morfológicas y funcionales notables. Éstas, favorecidas por la lenta duración de los períodos geológicos y por particulares condiciones ambientales, habrían formado todas las estructuras, los órganos, los sistemas, las propiedades de todos los vivientes existentes y extinguidos. Así se habrían formado, por ejemplo, los ojos útiles para ver, los pulmones para respirar en el aire, las piernas en vez de las aletas, etc. Defienden esta teoría los anglosajones: R.S. Fischer, S. Wright, G.R.S. Haldane, J. Huxley, G.G. Simpson, Th. Dobzhansky y otros de diversas nacionalidades [2].

No pocos biólogos, sin embargo, son reticentes ante tal teoría: «Por este camino se puede explicar hoy día la formación de las razas ecológicas y geográficas dentro de una especie, las reducciones, las alteraciones simétricas, como por ejemplo la aparición de caracoles levógiros a partir de formas destrógiras, etc. Pero no tenemos ni idea de cómo se han formado y multiplicado armónicamente, a través de mutaciones conocidas, los órganos complicados, en cuya construcción intervienen cientos de genes [...] Darwin le escribió a Gray: Me da fiebre cuando pienso en el ojo humano» [3].

Hay otras teorías afinalistas: el desdoblamiento de los *loci*, la transducción, la asimilación genética, la teoría de la «neutralidad», la del «rejuvenecimiento», el evolucionismo dialéctico de los marxistas, etc. [4]. Un ilustre profesor de Tubinga escribe esta rotunda afirmación: «El hombre debe ser considerado como un producto histórico del azar» [5].

2. *Cfr.* **T. DOBZHANSKY**, *Genetics and the Origin of Species*, 1937; **E. MAYR**, *Systematic and the Origin of Species*, 1942; **G.G. SIMPSON**, *Tempo and Mode in Evolution*, 1944; **G.L. STEBBINS**, *Variation and Evolution in Plants*, 1950. Un intento de modificación y adaptación de la Teoría sintética a los últimos descubrimientos y teorías puede verse en **G.L. STEBBINS y F.J. AYALA**, *The evolution of darwinism*, Scientific American, 253 (julio 1985), n. 1.

3. **A. REMANE**, *La importancia de la teoría de la evolución para la Antropología general*, en **H.G. GADAMER - P. VOGLER** (direct.) *Nueva Antropología*, t.I., Barcelona 1975, 296.

4. Un resumen de estas teoría puede verse en **V. MARCOZZI**, *Teorías evolucionistas actuales*, Sillar 2 (1982), 143-163.

5. **O.H. SCHINDEWOLF**, *Filogenia y Antropología desde el punto de vista de la Paleontología*, en **H. GADAMER - P. VOGLER**, (direct.) *Nueva Antropología*, t.I., Barcelona 1975, 279.

No podemos omitir una breve referencia a la teoría antifinalista de Jacques Monod por la resonancia que tuvo, a partir del año 1970, en que publicó su libro *El azar y la necesidad*. Influido por el existencialismo sartreano y por el estructuralismo, este célebre biólogo francés rechaza todo finalismo en la evolución como un antropomorfismo que no es lícito aplicar a la Naturaleza. En la Naturaleza y en el proceso evolutivo sólo se da el azar. La vida misma apareció por azar, un azar sumamente improbable pero que sucedió, «nuestro número salió en el juego de Montecarlo» [6]. Una vez que inesperadamente brota la vida, se suceden, también por casualidad, las frecuentes mutaciones genéticas que producidas, se rigen después por una férrea ley de la invariancia reproductiva; el individuo mutado se reproduce con su mutación y genera una nueva especie de individuos innumerables. De mutación en mutación, a lo largo de los siglos, se han ido produciendo los numerosísimos organismos y seres vivos y, de mutación en mutación, por puro azar, ha aparecido el hombre con todos sus complejísimos órganos y, por las leyes necesarias de la reproducción invariante, vive y se perpetúa. No había, pues, ningún proyecto, ni el hombre es el término previsto de la evolución. Todo ha sido fruto de casualidades. La bioquímica es la única ciencia que explica la aparición del hombre y se atiene a lo que Monod llama «el postulado de la objetividad», que excluye cualquier «ilusión» o proyecto antropomórfico, finalista o religioso. Reconoce que quedan regiones de lo humano no suficientemente iluminadas por los conocimientos biológicos, como el lenguaje simbólico y el sistema nervioso central que es teleonómico, pero, en cualquier caso, el pensamiento de una previsión finalista lo estima ilusorio y anticientífico. Concluye: «la antigua alianza está ya rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte» [7]. Lo considera una conclusión «científica» que confirma la teoría existencialista de Sartre: la vida humana es absurda, un no-sentido y un sufrimiento inútil.

Al estudiar las teorías afinalistas que niegan cualquier proyecto previo inscrito y programado en los procesos vitales evolutivos, y que recurren al azar como última explicación, uno no puede menos de admirarse de tanta fe. ¡Creer que la pura y ciega casualidad puntual, jugando con miles de millones de elementos, ha formado sistemas tan complejísimos y perfectos como el ojo humano, la circulación sanguínea, el cerebro o el aparato reproductor! Es como creer que el *Quijote* o *Los hermanos Karamazov*, los compusieron Cervantes o Dostoievski, noche tras noche, tirando al alto letras de imprenta que, ¡por casualidad! se fueron reuniendo y formaron sucesivamente las páginas de esas obras literarias. Muchos no somos capaces de tanta fe. El azar no es razón suficiente del orden y de las leyes fijas [8]. Una mutación o una serie de mutaciones que terminan en un tipo superior y viable supone una tal

6. **J. MONOD**, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971, 159-160.
7. *O.c.* 193.
8. Hace una acertada exposición y una crítica objetiva al libro de J. Monod, **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *Las nuevas antropologías*, Santander 1983, 76-89; y también **E. COLOMER**, *Hombre y Dios al encuentro*, Barcelona 1974, 43-84. En la misma dirección que J. Monod está también el conocido antropólogo francés **E. MORIN**, *El paradigma perdido. El paraíso olvidado*, Barcelona 1974.

convergencia de factores que su aparición fortuita es de una improbabilidad equivalente a una imposibilidad absoluta [9]. Los mismos científicos hablan ya de distinta manera a como lo hacía Monod en los años setenta. He aquí el testimonio de Ervin Lazslo: «Hasta el decenio de 1980, la mayoría de los biólogos sostenían que la aparición de nuevas especies, en lo esencial, se comprendía bien en la teoría darwiniana, al menos en su variante moderna que recibe el nombre de teoría sintética. Pero hoy ponen en duda esta concepción un número creciente de biólogos [...]. En primer lugar niegan el factor del azar que rige la explicación darwiniana. Ahora los biólogos encuentran difícil comprender cómo una búsqueda, fundamentalmente al azar, pudo tener como consecuencia la emergencia del mundo de los seres vivientes con su complejidad conocida [...] cómo puede explicarse estadísticamente la casualidad de la aparición de unos sistemas de grandísima complejidad, como el cerebro de los mamíferos, cuando un uno por ciento de las conexiones de ese cerebro, organizado específicamente, representa una cantidad mucho mayor de conexiones que toda la red mundial de comunicaciones» [10].

No es que nosotros neguemos la existencia de mutaciones azarosas, y que tales mutaciones han dado origen a nuevas especies que luego se continúan por las leyes de la invariancia reproductiva, cosas que hoy están demostradas. Lo que negamos es que se pueda atribuir al azar, como causa fundamental, el progreso ortogenético de toda la evolución en su conjunto, y la complejidad creciente de los sistemas orgánicos que tendrá como resultado final la aparición de seres cada vez más conscientes y, al final, el cuerpo humano. Algunos autores han hablado de «un azar dirigido» y la expresión no es desafortunada. Quedará más clara nuestra tesis a lo largo de este capítulo.

Mucho más razonable y realista parece la explicación finalista. Prescindiendo de variantes de las diversas interpretaciones, que aquí importan menos, tenemos que admitir, en primer lugar, que el proceso evolutivo ha sido, al menos, ortogenético, es decir, que ha seguido una dirección muy precisa, desde los protozoos al hombre. El árbol de la vida, en medio de la infinita frondosidad de especies animales –más de un millón– que han podido surgir por mutaciones genéticas azarosas, lo curioso es que ha tenido también un tronco central. Esto significa que, en una línea de animales muy concretos, ha existido un sistema que se ha ido haciendo cada vez más complejo, al correr de los siglos, y que a medida que se ha hecho más complejo, esos animales han tenido más «conciencia», es decir, mayor conocimiento y mayor espontaneidad en sus reacciones; por decirlo de otra manera, mayor aproxima-

9. *Cfr.* **G. SALET**, *Hasard et certitude*, Paris 1972; **V. MARCOZZI**, *Caso e finalità*, Milano 1976. El tema del azar, del caos que se debería seguir, de la existencia real del orden, de las reglas y de los sistemas, etc., sigue dejando inquietos a los científicos que siguen por ello estudiando el tema. Como últimas obras pueden verse **J. GLEICK**, *La théorie du chaos*, Paris 1989; AA.VV. *L'ordre du chaos*, colección de artículos de la revista *Pour la science*, Paris-Berlin 1989; *La science du désordre*, número especial de *La Recherche*, n. 232, mayo 1991; **I. EKELAND**, *Au hasard*, Paris 1991; **D. RUELLE**, *Hasard et chaos*, Paris 1991. Ver también el conjunto de entrevistas con científicos en el volumen *Le hasard aujourd'hui*, Paris 1991.
10. **E. LASZLO**, *Evolución. La gran síntesis*, Madrid 1988, 77-78.

ción a los actos humanos, aunque aún a mucha distancia cualitativa de ellos, como después veremos. Este sistema al que aludimos es el sistema nervioso. A medida que el sistema nervioso ha tenido más elementos y más relacionados entre sí –eso es la complejidad– los animales han crecido en perfección. Así puede establecerse una ortogénesis central ascendente que sería la secuencia siguiente: cordados, vertebrados, mamíferos, primates, antropoides. Que un mamífero, supongamos un perro, tiene más perfección, o sea más «conciencia» que un crustáceo o que un reptil parece que no se puede negar, ya que el perro conoce a su amo, juega con los niños, avisa cuando viene el ladrón, etc. Con monos antropoides se han hecho experiencias de aprendizaje que aproximan ciertas reacciones superiores de esos animales a las de los hombres inferiores [11]. El chimpancé tiene un cerebro dotado aproximadamente de 6,6 mil millones de células, es decir, muy complejo. El hombre posee ya un cerebro con 14 mil millones [12].

Todo, pues, parece indicar que nos vemos obligados a admitir una ortogénesis, una evolución biológica rectilínea por un tronco central que termina y culmina en el hombre. Cuando parece que en lo esencial la evolución biológica ha alcanzado su meta, el *homo sapiens sapiens*, se inicia una evolución *psicológica y cultural* del mismo hombre que llega hasta nuestros días, y continúa, de manera que su término es absolutamente imprevisible. Si se aceptan todos los datos de la Paleontología, de la Genética, de la Zoología comparada, de la Antropobiología parece que no se puede dudar de la marcha ortogenética central del proceso evolutivo, al mismo tiempo que colateralmente van apareciendo muchísimas especies que quedan más o menos fijadas o desaparecen con el paso de los milenios.

Ahora bien, excluido el puro azar *como causa fundamental* de un orden infinitamente complejo, y no hay más remedio que excluirlo, si se admite la realidad de una ortogénesis central en el macroproceso evolutivo, entonces se hace evidente que la evolución es «un camino hacia», es decir, que el macroproceso evolutivo es teleológico, va buscando un fin y organiza los medios para alcanzar ese fin. Negar esta conclusión nos parece negar lo evidente. Hay que elegir entre el azar y la finalidad, pero la decisión razonable no es dudosa. El mismo J. Monod, que por su comprensión objetivista y empírica se decide por el azar como causa última del proceso evolutivo se ve obligado a admitir, en fuerza de una reflexión elemental, que en los seres vivos se da una «teleonomía», no se puede negar –dice– que «el órgano natural, el ojo, representa el término de un "proyecto"» [13]. Mario Bunge hace notar, a este propósito, que «no hay grandes diferencias entre la teleología y la teleonomía, entre la entelequia aristotélica y el proyecto o plan teleonómico» [14]. Muchos biólogos de hoy admiten que en la base de la vida hay un proyecto. Todo viviente realiza *su* proyecto y él comporta la solución anticipada de todos los problemas. El

---

11. Véanse algunos ejemplos en **J. DE FINANCE**, *Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création*, Roma - Paris 1980, 65-78.
12. Otros datos en **H. SCHAEFER y P. NOVAK**, *Antropología y bioquímica*, en **H. GADAMER - P. VOGLER**, (direct.), *Nueva Antropología*, t.I., Barcelona 1975, 25-30.
13. **J. MONOD**, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971, 20.
14. **M. BUNGE**, *Epistemología*, Barcelona 1980, 118.

desarrollo es una *epigénesis programada*; primero es el proyecto, después la programación registrada sobre la cinta del DNA, al fin el ser vivo.

De una o de otra manera defienden el finalismo en la evolución Pierre Teilhard de Chardin [15], el geólogo Piero Leonardi [16], el embriólogo A.M. Dalcq [17], el biólogo P.P. Grassé [18], los jesuitas Vincenzo Arcidiacono, Vittorio Marcozzi y Jules Carles, biólogos, y otros muchos [19].

La evolución teleológica plantea siempre una pregunta inquietante: Si es un proceso ascendente en el que aparecen seres mejores, más perfectos, con más «conciencia», parece contradictorio que lo más salga de lo menos, ya que *nemo dat quod non habet*. ¿Cómo admitir que una causa de grado n puede producir un efecto de grado n+1? De Finance ha hecho notar que la «ley de la novedad», es una expresión de la fecundidad del ser, de su potencia infinita de invención y de desarrollo creativo. En el hombre esta ley se interioriza, el ser toma conciencia de sí en el hombre y, en adelante, el hombre será capaz de superarse continuamente y descubrir y realizar lo nuevo y mejor. Mas aún, continúa el mismo de Finance: «El paso de un grado de ser a un grado superior no es una excepción escandalosa de la regla, sino un caso en que se manifiesta, de un modo más relevante, el carácter sintético de la relación causal. No una creación pero sí algo diferente de la pura generación "unívoca". Toda causalidad en el mundo es una participación de la causalidad primera y queda inexplicable sin ella. Porque sólo la Causa primera contiene, por eminencia, no sólo la naturaleza sino el *ser* mismo del efecto, su ipseidad. En el paso evolutivo, esta participación es de un grado más elevado. Pero es una verdadera participación [...]. La clave está en la idea de participación. Como hay una participación del ser hay una participación del obrar [...] es la exigencia misma de inteligibilidad y de coherencia la que nos hace afirmarlo, más allá de lo representable» [20]. ¿No tendremos que representarnos la evolución como un proceso en que el ser participado va desarrollando sus potencialidades en fuerza del mismo acto creativo hacia límites insospechados? La evolución, tal como se ha dado, nos coloca indiscutiblemente ante una sabiduría y un Poder creador superior que ponen en la existencia el ser, pero un ser del que surgen, a su tiempo, grados cada vez más elevados en cuanto a su participación en el Ser Absoluto. No es necesario poner intervenciones sucesivas del Creador –si se exceptúa para la aparición del espíritu, veremos en qué sentido– porque en cada momento de su duración el ser participado existe y actúa por la plenitud del Ser Imparticipado. El término de la acción creativa es un mundo evolutivo en el que cada grado de ser surge a su hora, en virtud del acto creador eterno. Es verdad

---

15. **P. TEILHARD DE CHARDIN**, *Le phénomène humain*, Paris 1955.
16. **P. LEONARDI**, *L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo*, Brescia [2]1949.
17. **A.M. DALCQ**, *Introduzione all'Embriologia generale*, Milano 1967.
18. **P.P. GRASSÉ**, *L'évolution du vivant*, Paris 1963.
19. **V. ARCIDIACONO**, *Interrogativi sul Universo*, en AA.VV. *Scienze umane et religione*, Messina 1991; **V. MARCOZZI**, *Teorías evolucionistas actuales*, Sillar 2 (abril-junio 1982), 15-36; **J. CARLES**, *La vie et son histoire. Du bing-bang au surhomme*, Paris 1989.
20. **J. DE FINANCE**, *Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création*, Roma-Paris 1980, 124-125.

alcanza la forma de un balón grande. Las energías comienzan a diferenciarse e, impulsado por ellas, el universo mide ya 300 metros de diámetro. En el interior, temperaturas inconcebibles. Se diferencian ya los quarks, los gluones y los leptones. Aparecen las fuerzas fundamentales: fuerza gravitatoria, fuerza electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil. Entre 10^{-11} y 10^{-5} los quarks se asocian en neutrones y protones, desaparecen casi todas las antipartículas y se forman los elementos subatómicos del universo actual.

Aproximadamente 200 segundos después de la explosión inicial, las partículas se asocian y forman los isótopos de los núcleos de hidrógeno y de helio. Han pasado tres minutos. La explosión ha tenido éxito y el cosmos está en marcha.

A partir de estos momentos, durante millones de años, el universo continuará su expansión anegado por radiaciones y por un turbulento plasma de gas, un inmenso océano de energía. 100 millones de años más tarde se forman las primeras estrellas, en su seno se fusionan los átomos de hidrógeno y de helio para generar los elementos pesados que aparecerán millones de años después. Progresivamente las partículas infratómicas se consolidan en átomos y éstos en moléculas. Aparecen masas inmensas de materia que dan origen a las galaxias y los cúmulos de estrellas. Y esos increíbles gigantes viajan por los espacios vacíos a velocidades fantásticas alejándose todos de todos. Cuando uno piensa que la luz de la galaxia más cercana a nosotros, Andrómeda, viajando a 300.000 Kms. por segundo, tarda dos millones de años en llegar a la Tierra y que hay millones de galaxias mucho más lejanas, a miles de millones de años-luz, uno no puede menos de experimentar el vértigo de lo misterioso y de lo infinito. Una milmillonésima de masa que se hubiera desviado hubiese podido provocar un caos, una fuga de materia a una velocidad tal que no hubiese sido posible la formación de los soles, los planetas, la vida, el orden cósmico. Ninguna se desvió.

Nuestra galaxia, llamada Vía Láctea, tiene de cien a doscientos mil millones de estrellas enormes. Una de ellas es el sol.

Como satélite del sol se formó la Tierra, hace aproximadamente cinco mil millones de años. Al principio no es más que un desierto de lava fundida, nubes inmensas de vapor y de gas, una mezcla de gas carbónico, amoníaco, óxido de carbono, nitrógeno e hidrógeno. Millones de años más tarde cede el calor, por la ley de la entropía, y comienza la solidificación y la formación de los continentes en forma muy diversa de la actual. Se forma la primera atmósfera. Se condensan las nubes y llueve, el agua cae a torrentes durante miles de años y cubre gran parte de la Tierra. En medio de ese caos, las moléculas primitivas se juntan y se combinan formando estructuras estables, un orden. La materia tiende, por sí misma a organizarse en sistemas cada vez más complejos. Del desorden nace el orden. Una veintena de aminoácidos se forman en los océanos, que serán más tarde los componentes básicos de los seres vivos. A través de millones de años, los aminoácidos, siguiendo la ley de afinidad atómica, forman las cadenas de esos preciosos materiales de la vida que son los péptidos, y después las primeras moléculas nitrogenadas de las que nacerá más tarde el código genético. Éstas, unidas al fosfato y a los azúcares, elaboran los prototipos de los nucleótidos que en interminables cadenas conducen a la aparición

del ARN (ácido ribonucléico) y del ADN (ácido desoxirribonucléico) portador de la clave de la herencia biológica. La vida está a la puerta.

Uno de los más célebres bioquímicos actuales, Illyah Prigogine, ha demostrado que el aparente desorden de la materia conduce al orden; las moléculas de líquido se organizan y se agrupan de manera ordenada; se forman sistemas abiertos que intercambian materia, energía e información. Un sistema al recibir tales influjos puede no ser capaz de tolerarlos sin dar un salto cualitativo y superior en su organización. Así habría aparecido una estructura cualitativamente distinta que llamamos célula o unidad del ser vivo. «La vida no es sino la historia de un orden cada vez más elevado y general. Porque, a medida que el universo vuelve a su estado de equilibrio, se las arregla, a pesar de todo, para crear estructuras cada vez más complejas. Eso es lo que demuestra Prigogine. A su manera de ver, los fenómenos de autoestructuración iluminan una propiedad radicalmente nueva de la materia. Existe una suerte de trama continua que une lo inerte, lo previviente y lo viviente; por su construcción la materia tiende a estructurarse de forma que llegue a ser materia viva» [25]. No sería desacertado, esto supuesto, hablar, como hace Teilhard, de una pre-vida en la materia [26].

Se calcula que las primeras unidades vivas, las células, han aparecido, aproximadamente dos mil millones de años después de la formación de la Tierra. La Tierra se habría formado hace cinco mil millones de años, la vida habría aparecido hace tres mil millones de años. Para que aparezca la vida en el planeta Tierra se han requerido unas condiciones de equilibrio, de luz, de campos energéticos, de temperatura, de presión, de multitud de elementos que no es probable que se hayan verificado en otro astro del universo. Hasta ahora, al menos, no hay ningún indicio serio.

Una célula viva está compuesta de una veintena de aminoácidos que forman una cadena compacta, la actuación de estos aminoácidos depende de alrededor de 2.000 enzimas. Los biólogos afirman que para que sólo un millar de enzimas distintas se unan por azar, de forma que se logre formar una célula, sólo existe una probabilidad del orden de 10^{-1000}, un 1 precedido de mil ceros, es decir nula. Esa conjunción, sin embargo, se dio.

Antes de pasar a describir las propiedades específicas de la vida y su desarrollo se impone aquí una breve reflexión: ¿Qué explicación cabe de estos hechos asombrosos? En un punto infinitesimal estaba condensado el cosmos entero, toda su materia y su energía. Allí ocurrió una explosión enorme, pero tan perfectamente programada que la materia obedece a leyes determinadas y homogéneas. Más aún, a lo largo de etapas cronológicas inmensas, en un planeta determinado, se verifican contra toda probabilidad, un enorme cúmulo de circunstancias tales que posibilitan una nueva y complejísima estructuración que señala la aparición de la vida, una vida dotada de leyes increíblemente precisas, gracias a las cuales se desarrolla después, de la fantástica y ordenada manera que veremos en el apartado siguiente, desde los elementos más próximos a la materia, como los virus, hasta las formas más elevadas como es el

25. J. GUITTON, G. e I. BOGDANOV, *Dieu et la science*, Paris 1991, 66-67.
26. *Cfr.* P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 49ss.

cerebro humano dotado de 14.000 millones de neuronas perfectamente montadas para que el hombre pueda pensar. Un elemento cualquiera de los miles que entraron en juego en la formación de la vida, sea material, sea energético, que hubiera fallado habría anulado la existencia de la vida. No falló ninguno. Concurrieron todos a la cita como si se hubieran puesto de acuerdo y construyeron ese «milagro», probablemente único en el universo, que es la vida en la Tierra. Se puede decir que todo fue fruto del azar pero ésta es una explicación irracional carente de sentido. El azar ni es ni puede ser razón suficiente de un proceso tan enormemente complejo y que concluye en la producción de la vida con sus admirables propiedades.

Los científicos rehúsan preguntarse qué había antes del muro de Planck. Pero las preguntas se acumulan sin que lo podamos evitar: ¿Por qué hubo algo en lugar de nada?, ¿quién puso en la existencia el primer elemento?, ¿quién le dotó de leyes?, ¿quién programó en él lo que iba a suceder de forma que resultase un cosmos y no lo más cierto, si se hubiese dejado actuar al azar, que hubiera sido un caos?, ¿por qué hubo átomos?, ¿por qué se formaron las moléculas?, ¿por qué no se desintegraron?, ¿por qué hubo ácidos nucléicos y enzimas?, ¿quién ha elaborado el proyecto de la primera molécula de ADN transmisora del mensaje inicial que permitirá la reproducción de la primera célula viva?, ¿qué inteligencia y que poder se requieren para estos acontecimientos que se inician hace 15.000 millones de años y aún perduran en su proceso evolutivo? Es vano reprimir estas preguntas porque brotan con la misma naturalidad y espontaneidad con que respiramos. Y la única respuesta razonable es pasar del orden al Supremo Ordenador, de las leyes al Legislador, de las causas causadas a la Causa incausada, de la realidad de lo contingente a la realidad del Absoluto *«quem omnes dicimus Deum»* (al que todos llamamos Dios), en frase de santo Tomás.

Por fin, hagamos notar que ni en la Filosofía ni en la Teología católica, se requiere una intervención *especial* de Dios para que aparezca la vida. Al fin, la vida vegetal y animal parece no ser otra cosa que la materia dotada de una organización y unas propiedades maravillosas. ¿Qué otra cosa son los vegetales y los animales sino materia? Sin embargo, hasta ahora, en ningún laboratorio se ha logrado la síntesis de la vida, partiendo de elementos inertes [27].

3. De la biogénesis a la antropogénesis

Según todo lo dicho, la célula o unidad de vida ha tenido antecedentes. Ha habido una biogénesis, un salto misterioso pero real, de las macromoléculas a los primeros seres vivos unicelulares. Esto no quiere decir que lo biológico pueda reducirse a

27. La discusión sobre cuál sea la realidad última de la materia está abierta. Se puede afirmar que hoy nadie lo sabe. La ruptura de las partículas, que se consideran últimas produce ¡partículas! El filósofo de la ciencia venezolano, Carlos Ulises Moulines, retó a los materialistas de esta manera tan sencilla: Dado que en las presentes circunstancias ni los físicos ni los filósofos de la ciencia son capaces de dar una noción precisa de lo que es la materia, ¿cómo se atreven a declararse materialistas? Escribe: «Si uno afirma "todo es materia" pero no tiene una idea razonablemente clara de qué es la materia, entonces se halla en una posición tan incómoda como la de alguien que afirmara "todos los que viven enfrente son ugrofineses" y no supiera que son los ugrofineses», **C.U. MOULINES**, *Exploraciones metacientíficas*, Madrid 1982, 358.

lo físico-químico. El mecanicismo propio de las leyes físicas y químicas no puede explicar por sí mismo los fenómenos biológicos y en ello están de acuerdo muchos y muy acreditados teóricos de la biología [28]. Por lo que hace al emergentismo, es decir, a la teoría de que la vida emerge de la materia, se puede admitir como afirmación de que lo material se autotrasciende hacia una forma cualitativamente distinta, por un proyecto previo inscrito en la misma materia evolutiva.

No podemos conocer los detalles últimos y las circunstancias de la aparición de la vida porque el fenómeno, como hemos dicho, no se ha podido reproducir en el laboratorio, y en la Naturaleza los orígenes de todo cambio cualitativo son imperceptibles. La Historia natural no puede captarlos, tanto más cuanto que han sido necesarios millones de años para construir la nueva estructura. Pero la simplicidad en la forma, la simetría en la estructura, las dimensiones minúsculas, los seres que parecen poder ser clasificados entre lo no vivo y lo vivo, como los virus, nos están hablando de una proximidad y con mucha probabilidad de un paso de la materia a la vida [29]. Tampoco podemos saber si el salto se dio en un solo caso o en muchos, o si en algún sitio se sigue dando, lo que no parece probable.

Lo cierto es que la aparición de la célula, o primer ser vivo, fue un hecho revolucionario de enormes consecuencias. La química nos enseña que la célula encierra múltiples substancias materiales (albuminoides, aminoácidos, agua, potasio, sodio, magnesio, compuestos metálicos diversos, etc.) y, en el núcleo, misteriosos cromosomas portadores y trasmisores de la herencia genética. La mayor parte de las células tienen dimensiones comprendidas entre 1 y 20 milésimas de milímetro. Algunas aún más pequeñas. Pero en ese espacio infinitesimal encierran una estructura muy compleja y perfectamente organizada para sus funciones específicas de las que luego hablaremos. De ellas se saben muchas cosas, pero el fondo último que explique adecuadamente qué es la vida, qué es el principio vital que confiere a los seres materiales propiedades admirables que no tienen los seres inertes, eso se ignora y tal vez se ignorará siempre [30].

Por eso, es inútil intentar definir la vida. Lo único que podemos hacer es describir las operaciones que los seres vivos realizan y que no realizan los seres no vivos. Éstas son, principalmente, la organización, la nutrición, el desarrollo, la reproducción y la trasmisión de información. Las explicamos brevemente. Supongamos, como quieren los mecanicistas, que los seres vivos no son sino máquinas muy complejas que se rigen solamente por las leyes físico-químicas, mecánicas, ¡los seres vivos son máquinas bien curiosas! Porque el ser vivo consta de muchísimas piezas, pero de tal manera integradas que forman una unidad muy superior a la de una máquina, un ser-para-sí; la prueba es que si se estropea o se destruye una pieza, el ser

28. *Cfr.* **F.J. AYALA**, *Estudios sobre la filosofía de la biología*, Barcelona 1983.

29. *Cfr.* **M. AGENO**, *L'origine della vita sulla Terra*, Bologna 1971; **JOHN C. ECCLES**, *The Human Mystery*, The Gifford Lectures, University of Edinburgh 1977-1978.

30. Sobre el origen y la constitución de los seres vivos pueden verse los estudio de **V. VILLAR**, *Origen de la vida*, y **R. MARGALEF**, *Las formas inferiores de vida*, en **M. CRUSAFONT**, **B. MELÉNDEZ**, **E. AGUIRRE** (ed.) *La Evolución*, Madrid [2]1974, 180-196, 197-226. Una obra más moderna es **B. VOLLMERT**, *La molécula y la vida*, Barcelona 1988, con opiniones menos exactas cuando entra en el campo de la Filosofía y la Teología.

vivo la repara o la reconstruye. Más aún, el ser vivo –al menos los pluricelulares– nace imperfecto, sin desarrollarse, pero asimila el aire, la luz, el agua, los alimentos y él mismo se autoforma, a veces de manera muy compleja desde el germen inicial, con frecuencia pequeñísimo, hasta alcanzar la plenitud, tras de la cual decae y muere. Más asombroso aún es el hecho de que estas «máquinas», los seres vivos, poseen la propiedad de reproducir otros semejantes a ellos mediante procesos complejísimos. Toda célula, en un momento dado, se divide por cariocinesis y da nacimiento a una nueva célula semejante a ella misma. De este fenómeno elemental deriva toda la increíble potencia generadora de los movimientos ulteriores de la vida y la posibilidad de una expansión indefinida que cubrirá la Tierra y que Teilhard llama *biosfera*. Cuando uno piensa que de la fusión de una célula masculina y una femenina, aparece el cuerpo animal de tan asombrosa complejidad que se calcula que, por ejemplo, el cuerpo humano posee un número de células de aproximadamente $6x10^{12}$, perfectamente ensambladas y organizadas en tejidos, miembros, órganos y sistemas, constitutivos de una admirable unidad, uno no puede menos de permanecer atónito ante el misterio de la vida y preguntarse qué principio último regula todas las actividades vitales.

Otra propiedad específica del ser vivo es la capacidad de recibir y transmitir información. El ser vivo no se confunde con la información sino que es el sujeto que la recibe y la transmite. En los cromosomas del núcleo de las células germinales se encierra la clave teleonómica, el proyecto de estructura y funciones que un ser vivo transmitirá a sus «hijos» y según el cual, con toda precisión, se desarrollará el nuevo ser vivo. La célula naciente está informada, según un cierto código químico, del programa que debe ejecutar, y que ejecutará. Pero la transmisión de un mensaje y la ejecución de un programa no comportan su conocimiento. La célula no es consciente de lo que va a hacer. Y, sin embargo, en ella hay programado un sentido, una teleonomía que se realizará paso a paso [31].

No nos es posible entrar aquí en descripciones, detalles y disputas sobre los procesos evolutivos de la vida, más propios de los tratados de Biología o Genética. Para nuestro intento, que es buscar la ruta de la evolución que nos conduce hasta el hombre, basta decir que hay azar en la evolución pero un «azar dirigido». El régimen normal de la vida es la constancia y la invariancia reproductiva. Pero de vez en cuando se verifica una mutación genética inesperada, azarosa. Lo curioso es que al organizar sistemáticamente todo el conjunto de los seres vivos, aparecidos en millones de años, se hace visible un orden admirable que zoólogos y antropólogos representan por «el árbol de la vida», en el cual hay un tronco bien determinado por el que sube la complejidad de los seres y, con ello, su «conciencia», es decir, sus propiedades cada vez más elevadas [32].

Los seres vivos, plantas y animales, suelen clasificarse, de lo más universal a lo más concreto, en reinos, tipos, clases, órdenes, familias, géneros, especies y razas. La unidad de base se considera que es la especie que, en el sentido biológico, es un conjunto de individuos que son fecundos entre sí y dan origen a una prole a su vez fecunda. Toda especie se perpetúa por generación biológica [33]. Se calcula que han existido más de un millón de especies animales y más de 250.000 especies vegetales. Tenemos que prescindir del reino vegetal para fijarnos exclusivamente en el animal y seguirle hasta la frontera con el hombre.

Parece que desde la aparición de la célula viva, hace 3.000 millones de años aproximadamente, pasaron más de 2.000 millones de años hasta que los organismos unicelulares comenzaron a complicarse en formas pluricelulares. Los restos más antiguos que conocemos (medusas y especies arcaicas de anélidos) datan de hace 650 millones de años [34]. En el período Cámbrico, (entre 600 y 500 millones de años), gracias a la progresiva adaptación al medio ambiente submarino, muchos animales submarinos desarrollan zonas córneas como conchas o esqueletos y aparecen los trilobites dotados ya de ojos, además de caracoles, braquiópodos con valvas y otros moluscos primitivos. En el período siguiente llamado Ordovícico, (500-450 millones de años) los invertebrados marinos se multiplican en una inmensa variedad de especies. Los primeros vertebrados, los peces, aparecen en el período Silúrico, (hacia 400 millones de años). Se llaman vertebrados porque tienen ya esqueleto. Entre el Devónico y el Carbonífero (350-300 millones de años) los vertebrados comienzan a arrastrarse y poder respirar fuera del agua. Son los anfibios. En el Carbonífero se forman ya los reptiles, primeros vertebrados terrestres. Entre el Pérmico y el Triásico pueblan la Tierra reptiles gigantes, algunos de los cuales (el Cynognathus y el Dimetrodon) serán los progenitores de los mamíferos. Pero, en esta época, invaden la Tierra los gigantescos dinosaurios que reinan en ella durante 140 millones de años y luego desaparecen sin que se sepa exactamente la causa. En el Jurásico (hace 150 millones de años) los reptiles logran conquistar el aire, progresivamente producen alas y se transforman en aves. Durante el Cretácico (hace 100 millones de años) los dinosaurios siguen poblando la Tierra y se desarrollan otros mamíferos provenientes de los reptiles. Tres rasgos caracterizan a los mamíferos: la lactación que les da nombre, la homeotermia o regulación interna de la temperatura y el ser vivíparos, es decir, que nacen muy pequeños y desprovistos de la protección del huevo. En el Terciario (70-50 millones de años) la Tierra se puebla de mamíferos de sangre caliente, defen-

---

31. Una descripción sintética y completa de los procesos de transmisión y recepción del código genético se encontrará en **J. CHOZA**, *Manual de Antropología Filosófica*, Madrid 1988, 58-70.

32. Muchos biólogos admiten el azar en la aparición de mutaciones genéticas. A nivel molecular consisten en alteraciones de la molécula del DNA por cambio de puesto de uno o más nucleótidos. Algunos biólogos niegan que esas mutaciones sean del todo casuales porque admiten leyes preferenciales que, entre las diversas mutaciones posibles, eligen las que son favorables al perfeccionamiento del viviente. El matemático Luigi Fantappiè, partiendo de una investigación epistemológica de los presupuestos de la Física moderna proponía la introducción en la ciencia de un *principio de finalidad. Cfr.* **L. FANTAPPIÈ**, *Sull'interpretazione dei potenziali anticipati della meccanica ondulatoria e su un principio de finalità che ne discede*, cit. en **S. ARCIDIACONO**, *Genetica ed evoluzione*, Città di Vita, 40/4 (1985), 435. Por su parte E. Agazzi refuta como dogmático el casualismo mecanicista darwinista, en cuanto que la casualidad sola no explica nada, *Ibid.* 437.

33. Sobre el concepto de especie y la taxonomía de los seres vivos puede consultarse **R. ALVARADO**, *La especie biológica y la jerarquía taxonómica*, en **M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ, E. AGUIRRE**, (ed.) *La Evolución*, Madrid [2]1974, 497-537.

34. Seguimos los datos básicos del libro editado por el Museo del hombre de Paris, bajo la dirección de **Y. COPPENS**, *Origines de l'homme*, Paris 1976.

didos del frío por una capa de pelo que además les permite adaptarse a una variedad de condiciones climáticas. Todavía en el Terciario aparecen los Primates, descendientes de una rama de mamíferos. El nombre que han recibido es significativo: Primates, los primeros. La evolución se encamina hacia el hombre. Se caracterizan por los siguientes rasgos propios: desarrollo del cerebro y consecutiva reducción del rostro, presencia del pulgar cuya punta puede tocar a los otros dedos, desarrollo de la vista estereoscópica, sustitución de las garras por uñas, localización pectoral de las mamas, conservación de la clavícula, presencia de dos huesos en la pierna y en el antebrazo, de cinco dedos en las manos y en los pies. Entre 70 y 40 millones de años no ha habido más que estos Primates primitivos, llamados también Prosimios.

A partir de 40 millones de años aparecen Primates más complejos que reciben el nombre de Simios. Se caracterizan por el aumento de la talla, la independencia de las fosas temporales, el retroceso de las órbitas del rostro lo que produce una mejora de la vista. En los Primates del Oligoceno, descubiertos en El Fayoum, junto a El Cairo, (35 a 25 millones de años) aparecen ya sujetos con 32 dientes, como tendrá el hombre. Algunos son los antepasados de los simios que conocemos hoy (Gibbons, Gorilas, Chimpancés, Orangutanes). ¿Son también antepasados de los homínidos o incluso del hombre? Probablemente sí.

De aquellos Primates del Oligoceno se han derivado en el Mioceno tres líneas distintas, Ramapithecos, Gigantopithecos y Oreopithecos que aparecen en muchos sitios de la Tierra. Los Oreopithecos dan muestra de que hace 15 millones de años ya habían logrado la marcha bípeda al menos ocasional, han desarrollado el cerebro, su dentadura tiene ya parecido con la dentadura humana. Los Ramapithecos (20-7 millones de años) tienen rasgos que anuncian ya los homínidos más tardíos: incisivos y caninos pequeños, mandíbulas redondeadas, molares y premolares planos y largos, apretados los unos contra los otros para poder masticar, frente alta y breve, etc. Acaso han sabido elegir guijarros útiles. En cualquier caso la bipedestación permite la utilización de las manos como instrumentos aprehensores y útiles.

El período siguiente, el Plioceno, entre 6-5 millones de años y 1 millón, o acaso 800.000 años, es decisivo en el proceso de hominización. En África del Sur, Tanzania, Kenya, Etiopía, aparece el simio más cercano al hombre y su más probable antecesor: el Australopitheco. Era bípedo y parece que sabía tallar la piedra y los huesos.

Es probable que en ese tronco de Australopithecos sea donde aparece un género nuevo de seres antropomorfos, al que los paleoantropólogos ya llaman *homo*, hombre [35]. Esto ha podido suceder en la sabana africana hace tres millones de años aproximadamente. Era de talla más grande, de postura más recta, con una dentadura omnívora, una mandíbula más reducida y, sobre todo, un cerebro mucho más grande que el de los Australopithecos [36]. Generalmente se consideran tres especies

35. Los antropólogos se limitan, y deben limitarse, a describir los datos morfológicos de las especies. Intentar describir las actuaciones de determinadas especies fósiles siempre es arriesgado porque los datos, con frecuencia, son problemáticos. Mucho menos deben intentar dar una explicación completa del hombre. Ése es el cometido de la Filosofía.

36. Una descripción detallada, aunque sólo aproximativa, del género *Homo* puede encontrarse en **E. AGUIRRE**, *Documentación fósil de la evolución humana*, en **M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ, E. AGUIRRE**, (ed.) *La evolución*, Madrid ²1974, 683-684.

de este género: *homo habilis, homo erectus, y homo sapiens* [37]. Hay que advertir que los paleoantropólogos están entre sí muy divididos en lo que concierne a las cuestiones de clasificación y de nomenclatura, en lo que concierne a la cuestión del límite entre los Australopithecos y *Homo*, en lo que concierne a la conservación para el hombre de la clasificación zoológica llamada linneana (género, especie, subespecie). No es nada fácil determinar con restos a veces muy incompletos si pertenecían a homínidos o a hombres. De ahí las diversas teorías y las discusiones y, con frecuencia, la confusión.

Aquí conservamos las denominaciones más utilizadas, pero convendrá tener en cuenta estas advertencias.

Se considera que el más antiguo es el *homo habilis* una especie que marca un progreso notable con respecto a los Australopithecos, progreso que le acerca al hombre, aunque numerosos especialistas no le reconocen como perteneciente al género *homo*, sobre todo porque se tienen muy pocos datos. Se han encontrado junto a sus restos, útiles variados pertenecientes a una vieja industria de piedra que recibe el nombre de Olduwayana por el yacimiento de Olduwai, en Tanzania. Era cazador y consumidor de carne. En niveles de 1,8 y 1,6 millones de años se encuentran estructuras elementales de viviendas.

Como especie tal vez distinta, aunque muy semejante, se encuentra el llamado *homo erectus* que vive en una edad aproximada de entre 1,6 millones de años hasta hace 100.000 y quizá hasta hace 40.000 ó 30.000 años. De estatura de 1,80 cms. amplia capacidad craneana, entre 800 y 1100 cm^3, dieta de carnes y peces, canibalismo. Practica una cierta industria de hachas y utiliza el fuego para acorralar a sus presas y para preparar los alimentos. Construye chozas en las que habitan hasta doce individuos. Es discutible que tuviera prácticas rituales o funerarias. Lo que es seguro es que el *homo erectus* se ha extendido «rápidamente» por la Tierra, con rapidez a escala geológica, naturalmente. Aparece el *homo erectus* en China, en Java, en África oriental, en Argelia, en Marruecos, en España, en Alemania.

Pero todos estos individuos han acabado por desaparecer totalmente y han dado paso a la especie triunfante, al fin, del *homo sapiens*, a la cual pertenecemos todos los hombres y mujeres actuales [38]. Es el *monophyletismo* o tronco común que admiten todos, antropólogos, biólogos, genetistas y filósofos. Todos los seres humanos actuales provenimos de un mismo *phylum*, cuyas características estudia-

37. Mantenemos esta división clásica aunque, en los últimos años, se habla de *homo africanus, homo robustus, homo boisei, homo sapiens*. Los antropólogos se enfrentan ante no pocos enigmas al tratar de interpretar fósiles recién descubiertos, ¿eran hombres?, ¿eran homínidos? Algunos proponen un antepasado común a esas especies que sería el *homo afarensis* del que se derivarían las especies de *habilis-erectus-sapiens, robustus, africanus, boisei* y lo habrían hecho en el plazo relativamente breve de unos trescientos mil a quinientos mil años. Pero no podemos entrar en estas disquisiciones, *cfr.* **E. LASZLO**, *Evolución. La gran síntesis*, Madrid 1988, 86-89. Otros piensan que más que de *homo africanus, afariensis, robustus*, etc., se debería hablar de *australopithecus afariensis*, etc...

38. Algunos paleoantropólogos admiten la existencia de una especie llamada *Homo pre-sapiens* que habría vivido desde hace 300.000 años o acaso 700.000. En los últimos años se ha descubierto el llamado *Homo ergaster*, en Kenia, remoto progenitor probable del *Homo sapiens*. Entre los dos estaría el *Homo antecessor*, descubierto (1997) en la sierra de Atapuerca (Burgos). Vivió hace 800.000 años.

remos más adelante. Se supone que el *homo sapiens* apareció hace poco más de cien mil años. Se han dado subespecies del *homo sapiens*, como el *homo sapiens neandertalensis*, cuyos restos aparecieron primero en el Valle del Neander, cerca de Düsseldorf, en Alemania –de ahí su nombre– y que desapareció hace cuarenta mil años, por razones desconocidas. Este hombre entierra a los muertos, tiene ritos funerarios y otras prácticas religiosas, como depositar ofrendas o alimentos por la creencia en una vida póstuma, cultiva la medicina y la cirugía, e introduce innovaciones en el tallado de las piedras aunque todavía no produce obras de arte. En su fisiología tenía una estatura entre 1,50 y 1,70 m., estaba provisto de una musculatura importante, de un tronco largo y fuerte y de una capacidad craneal de 1.700 cm^3. Tenía el cráneo generalmente alargado, frente baja, órbitas masivas y prominentes, prognatismo todavía pronunciado, ausencia ordinaria de fosas caninas, ausencia de mentón, dientes masivos sin cuello distinto entre corona y raíz. Por una parte, dan la impresión de una fase terminal de una subespecie. Por otra parecen anunciar el advenimiento de otra nueva y juvenil. En algunos ejemplares neandertaloides, como el hombre de Steinheim y sobre todo los hombres de Palestina, se advierten rasgos indicativos de un futuro hombre más perfecto: cabeza más redonda, órbitas menos salientes, fosas caninas mejor marcadas, mentón inicial. Parece prenunciarse un ser nuevo.

Hace 35.000 años, más o menos, aparece efectivamente una subespecie que será la que se instalará definitivamente en la Tierra para conquistarla y dominarla, el llamado *homo sapiens sapiens*. Hace su aparición en el Paleolítico superior, morfológicamente es idéntico al hombre actual. Amplia capacidad craneal que puede llegar hasta 2.260 cm^3, lo que facilita el aprendizaje; flexibilidad de las manos de modo que puede establecerse una correlación y un «diálogo» entre cerebro y manos, frente elevada, órbitas reducidas, parietales abultados, mandíbula fina, mentón prominente, cerebro abombado. Aparecen entre ellos las razas negras, blancas y amarillas, al menos iniciales, y estos grupos ya están situados en las mismas zonas geográficas que ahora. Tiene tendencia a formar grupos familiares y étnicos, a la división del trabajo. En los Neandertales la llama de la inteligencia estaba absorbida por la exigencia de sobrevivir y reproducirse. En cambio ahora el pensamiento se libera definitivamente. Aparece el mobiliario y sobre todo el arte parietal, un arte naturalista todavía pero muy perfecto, como puede observarse en la cueva de Altamira (España). Un arte que, a veces, tiene significación mágica y religiosa y que, en cualquier caso, muestra el gran sentido de observación de los artistas, el gusto de la fantasía, la alegría de crear. Un conjunto de aspiraciones que son las nuestras. El hombre todavía no es adulto –¡tampoco lo es ahora!– pero ha alcanzado la edad de la razón. Al final del Cuaternario, el hombre en lo somático está acabado. En Europa es la época del hombre de Cro-Magnon.

Es preciso repetir que las relaciones taxonómicas y filogenéticas entre los representantes más antiguos de nuestro propio género *homo* permanecen inseguras. Los avances en las técnicas de datación y evaluación de fósiles tendrán que mostrar aún muchos datos para proceder con seguridad en la reconstrucción del proceso de hominización. En el nº. de 11 junio de 1992, la revista *Nature* ponía de manifiesto cierta decepción causada por los estudios sobre genética molecular[39].

Antes de terminar este apartado parece que tenemos fundamento suficiente para concluir que, cualesquiera que hayan sido los mecanismos y las infinitas variantes de la evolución, una cosa es cierta: que tal como la conocemos ha sido un proceso de complejificación y de convergencia que ha tenido como último resultado el *homo sapiens sapiens*, en el cual aparece un cerebro con un poder de pensamiento y de reflexión no imaginables antes. Ervin Laszlo confiesa: «el conjunto de la formación de todas las especies de los últimos cuatro mil millones de años muestran una convergencia precisa hacia niveles superiores de organización»[40]. Era también la tesis de Teilhard de Chardin. Querer explicar este hecho sin una teleología o causalidad final es cerrar los ojos a la luz[41].

4. ¿Monogenismo o Poligenismo?

Hasta aquí los datos paleoantropológicos. De ellos y de la Biología puede deducirse con certeza, como ya hemos dicho, el monophyletismo: todos los hombres actuales pertenecemos y provenimos de una misma especie o tronco (phylum). Queda abierta una pregunta: los hombres actuales ¿provenimos de una sola pareja de homínidos, o de varias, o de muchas?, ¿el salto se dio una sola vez o muchas?

La Paleontología encuentra restos de homínidos o de hombres, no siempre fácilmente clasificables, en sitios muy diversos y muy distantes, por eso puede inclinarse hacia el poligenismo: provendríamos de muchas parejas. Hay que reconocer que la Paleontología no está en condiciones de resolver el problema, porque ¿cómo podría saber, examinando un fósil, que es el primero o que proviene del primero? En cambio las leyes de la Genética pueden iluminarnos en esa noche de los tiempos[42].

---

39. *Cfr.* **N. GOLDMAN y N. H. BARTON**, *Genetics and Geography*, Nature 357 (1992), 440-441, cit. en **E. MUÑOZ**, *Aspectos de la Biología actual*, Arbor 143 (diciembre 1992), 9-43.

40. **E. LASZLO**, *Evolución. La gran síntesis*. Madrid 1988, 77-78.

41. También la bibliografía sobre el tema de la antropogénesis es amplísima. Pueden verse como obras últimas además de las ya citadas, **A. MOYA**, *Sobre la estructura de la Teoría de la evolución*, Barcelona 1989; **M. CADEVALL I SOLER**, *La estructura de la Teoría de la evolución*, Barcelona 1988; **F. CORDÓN**, *La evolución conjunta de los animales y su medio*, Barcelona 1982. En ellas se encontrarán referencias o elencos bibliográficos. Sin embargo, hay que advertir que los naturalistas estudian los datos de la evolución de manera puramente empírica y analítica sin buscar una síntesis más general de la realidad, ni plantearse las últimas preguntas filosóficas que van implícitas en los hechos empíricos. El científico que hizo esa síntesis y respondió a estas preguntas fue Pierre Teilhard de Chardin, sobre todo en *El fenómeno humano* y en *El grupo zoológico humano*. Muchos otros hacen, a lo más, una metodología de la ciencia inspirados en Popper, Kuhn, Lakatos, van Fraasen, Suppe, Ayala, Dobzhansky, Willians y muchos otros, casi siempre del área anglo-sajona. Son recomendables los libros de **E. MAYR**, *Histoire de la biologie*, Paris 1993; **D. BUICAN**, *La révolution de l'évolution*, Paris 1989; **M. BLANC**, *Les héritiers de Darwin*, Paris 1990.

42. Seguimos en la exposición siguiente los artículos de **J. CARLES**, S.I., *Monogénisme ou Polygénisme. Les leçons de la génétique*, Etudes (marzo 1983), 355-366; *Del mono al hombre. Paleontología y genética*, Sillar 5 (1985), 273-283; *La génétique et l'origine de l'homme*, Nouvelle Revue Theologique 110 (1988), 245-256. *Cfr.* también la obra más amplia del mismo autor, *La vie et son histoire, Du bing-bang au surhomme*, Paris 1989.

La Genética estudia la manera como se transmiten los caracteres hereditarios, y, por ello, puede dar una opinión autorizada sobre la aparición de nuevas especies. El microscopio permite observar con detalle los cromosomas, y la Biología molecular estudia la estructura del ADN y la de las proteínas que él programa. Si comparamos los cromosomas humanos con los del simio que los biólogos designan como el antepasado más próximo de la especie humana, el chimpancé, encontramos que éste tiene 24 pares de cromosomas, mientras que el hombre tiene 23. Un estudio preciso de cada uno de los cromosomas demuestra que 13 pares son prácticamente idénticos en los dos. Uno de los cromosomas más largos en el hombre, el cromosoma 2 no existe en el chimpancé. Es el resultado de la soldadura de dos pequeños cromosomas del chimpancé. De ahí el paso de 24 a 23 por esta mutación que se llama robertsoniana. Otros cinco cromosomas difieren por una inversión pericéntrica, es decir, inversiones que se sitúan hacia el centro del cromosoma; un fragmento más o menos central del cromosoma se ha separado y se ha invertido para volver a soldarse. Ningún elemento ha cambiado sino sólo su situación en la relación de unos con otros, su vecindad, pero esto tiene una gran importancia. Otros pequeños detalles diferencian estos cromosomas pero son de menor interés. En cualquier caso, el parentesco es muy grande. Encontramos este conjunto de caracteres y mutaciones en todos los hombres actuales, sea cual fuere la raza y el país al que pertenecen.

Si se estudia la estructura del ADN, o lo que viene a ser lo mismo, la secuencia de los aminoácidos en las proteínas, las semejanzas son aún mayores. En la hemoglobina ß, por ejemplo, formada por una secuencia de 141 aminoácidos, se encuentran esos ácidos alineados en el hombre en el mismo orden que en el chimpancé.

Éstas y otras semejanzas genéticas no son tenidas en cuenta por la Paleontología porque no es posible encontrar fósiles de cromosomas o aminoácidos. Ponen además en discusión la teoría darwiniana de que las especies evolucionan continuamente con innumerables pequeños cambios. G. Simpson y Th. Dobzhansky hacían de ellos uno de los puntos esenciales del neodarwinismo. Pero la Genética demuestra una gran estabilidad de las especies durante milenios, hasta que se produce una mutación. Sin embargo, la comparación de los cromosomas y de todo el patrimonio hereditario concuerda bastante bien con el cuadro general que nos dan los paleontólogos.

No sabremos jamás cómo eran los cromosomas del hombre del Neandertal y menos los del *homo erectus*, del *homo habilis* o del Australopitheco, lo que sí podemos afirmar es que el primer *homo, biológicamente considerado*, fue el que primero poseyó, en el núcleo de sus células, el conjunto de cromosomas que nosotros poseemos. Según las leyes de la Genética podemos imaginar cómo han podido suceder las cosas. Una mutación por azar que afecta a los cromosomas de una célula sexual reproductora no toca, sin duda, más que a uno de los representantes del par. El par de que este cromosoma forma parte se hace híbrido, es decir, está formado por un cromosoma normal y un cromosoma mutado. Este par se desdobla para formar los gametos y, en la primera generación, la mitad de los descendientes serán híbridos. Si dos de estos híbridos se unen entre ellos, o si el primer mutado se une con uno de estos descendientes mutados, pueden verificarse tres tipos de encuentros, uno entre los dos cromosomas inmutados, otro entre los dos cromosomas mutados y dos permanecerán híbridos. Las leyes de la Genética tienden a hacer desaparecer los híbridos y pronto aparecerá un pequeño grupo de individuos portadores de la mutación que no puede fecundarse con la especie original pero que son fecundos entre sí. Habrá aparecido una especie nueva. Según las leyes de la Genética, así hay que representarse hoy la aparición de una nueva especie.

Aparición de una mutación

1.		OO	OM	
2.	OO	OO	OM	OM
3.	OO	OM	OM	MM
4.	OM	OM	MM	MM
	MM	MM	MM	MM *

1.— En un par cromosómico OO uno de ellos es mutado OM.
2.— 2 tipos posibles de descendientes mitad normales OO, mitad híbridos OM.
3.— 2 híbridos se cruzan. Sólo la mitad permanece híbrida OM; una cuarta parte retorna a la raza pura OO. Una cuarta parte da una raza nueva MM.
4.— MM se cruzan, todos son de la raza nueva MM.

Tomado de JULES CARLES, *La vie et son histoire. Du big-bang au surhomme*, París 1989,132.

La estabilidad de la especie es lo normal. La mutación es la excepción, el «error» que da origen a una nueva especie. Es impensable que ese «error» se haya dado simultáneamente en cromosomas sexuales de varios o muchos individuos. El poligenismo sería eso: la misma mutación en individuos dispersos. La probabilidad es prácticamente nula. Parece inevitable afirmar el monogenismo, más aún, la mutación en un solo individuo.

Por todo lo dicho, el monogenismo parece cierto. La mayor parte de los genetistas piensan que una mutación hizo aparecer el Australopitheco. Otra el *homo habilis*. En el caso de que los diversos *homo* hayan sido especies diversas, en el *homo*

* Según la mutación sea más o menos importante, aparecerá una especie o una raza nueva. Especie es el conjunto de individuos fecundos entre sí. Raza, cada uno de los grupos en que se subdividen algunas especies y cuyos caracteres diferenciales se perpetúan por herencia. En el esquema hemos conservado la terminología de Jules Carles, pero sería mejor, pensamos, sustituir la palabra «raza» por la palabra «especie».

habilis se habría producido una mutación importante, hace aproximadamente dos millones de años, en África, y habría aparecido la especie *homo erectus*. Y todavía hace poco más de cien mil años se habría verificado la última mutación que habría dado origen al *homo sapiens*. La naturaleza de esas mutaciones, si es que se han dado, nos es desconocida y nos lo será siempre porque nunca podremos conocer los cromosomas del *homo habilis* y del *homo erectus*. Algunos piensan que *homo erectus* y *homo sapiens* no son especies distintas sino que del primero al segundo habría habido una lenta evolución, sin solución de continuidad. No existiría entre ellos más que una diferencia de cultura.

Sea lo que sea de esos problemas que dejamos a la discusión de los genetistas, recordemos que la hominización y más concretamente, la aparición del hombre que entiende y razona y tiene conciencia refleja de sí mismo, es un acontecimiento único que sobrepasa las simples modificaciones morfológicas y fisiológicas. Más adelante hablaremos de la presencia, naturaleza y origen del espíritu humano que llamamos alma, sin la cual no hay persona. Hasta aquí sólo hemos hablado del hombre biológicamente considerado. Haremos después una consideración filosófica completa, para que quede explicado el hombre como persona.

5. El desarrollo del psiquismo humano

Con la aparición del *homo sapiens sapiens* parece que la evolución *somática* se detiene. En los últimos treinta mil años no se advierte variación alguna fisiológica importante, aunque es verdad que es un tiempo demasiado corto. En cualquier caso el *homo sapiens sapiens*, que aparece en el Paleolítico superior, morfológicamente es idéntico al hombre actual.

Cabe hacer la pregunta si con este éxito de la evolución, ésta se da por concluida o hacia dónde se orienta. No tenemos datos para pensar en un nuevo salto morfológico, o en una posible nueva mutación genética, al menos próxima, en la especie *homo sapiens*. Lo que es absolutamente cierto es que detenido, al menos para unos cientos de miles de años y acaso para siempre, el proceso filogenético somático, se inicia en los albores de la Humanidad un único, increíble e inesperado proceso evolutivo del psiquismo humano que inevitablemente nos remite a un componente superior y espiritual en el recién aparecido *homo sapiens*. A la evolución biológica la sucede la evolución cultural que será mucho más rápida y acelerada, aunque menos segura en la transmisión. Nos referimos a toda la maravilla de las creaciones humanas, desde los instrumentos y las pinturas de los primeros *homines sapientes* hasta la electrónica, la cibernética, los vuelos espaciales o la Carta de derechos humanos de nuestros días. Todo ello es algo tan nuevo y tan diferente que requiere otra explicación distinta de los saltos precedentes de la evolución. Más adelante estudiaremos el componente espiritual del hombre.

Aquí sólo queremos estudiar, brevemente, el fenómeno de la socialización a través del cual se ha hecho posible el desarrollo psíquico y cultural del hombre moderno.

Es conocida la obra del entomólogo de Harvard, Edward O. Wilson titulada *Sociobiología. La nueva síntesis*, publicada en 1975, en la que después de estudiar

los comportamientos «sociales» de los animales, concluye, aunque con ciertas ambigüedades, que la Sociobiología es, en un sentido amplio, aplicable a los humanos, aunque precisar hasta qué punto no es cosa fácil. Esto significa que muchos de nuestros comportamientos sociales vendrían dados en los mismos genes y que serían, por tanto, efectos de la biología no de la libertad lo que tendría muy graves consecuencias para el estudio de la cultura, de la Ética, etc. La obra levantó mucha polémica y nosotros no entraremos en ella[43]. Baste decir aquí que, sea lo que fuere de la influencia genética en los comportamientos sociales humanos, lo que nadie puede negar es la presencia decisiva de la inteligencia, de la reflexión, de la libertad y de otras muchas cualidades humanas: la creatividad, la intuición estética, el sentimiento de lo sublime, la curiosidad, la invención, la tradición cultural, la historia, el derecho, la religión, la moral, etc., en el quehacer del hombre que no aparecen jamás en ninguna especie animal y que hacen del hombre y de su organización social algo cualitativa y esencialmente distinto y superior a cualquier «socialización» animal. Es verdad que algunos valores sociales prolongan algunos valores biológicos aunque de manera mucho más elevada, pero sin que se puedan reducir aquellos a éstos sino más bien hay que decir que se integran en un proceso de unificación humana[44].

Lo cierto es que la socialización, fenómeno tardío en los animales superiores, en los hombres se produce de manera acelerada en fuerza del poder de reflexión y de libertad exclusivo de ellos. Los más lejanos antepasados nuestros ya aparecen en grupos. Como ya había visto Max Scheler, y lo repiten Teilhard y la filosofía personalista, la simpatía y la reciprocidad juegan un gran papel en el desarrollo del hombre. En el Paleolítico han existido grupos de hombres cazadores errantes, pero ha sido en el Neolítico cuando ha nacido la civilización humana. Una vez más ignoramos los inicios de un cambio tan importante en el proceso de la evolución. Ya no se encuentran sólo piedras talladas sino vasijas y cerámica, se ha conseguido domesticar algunos animales, ha comenzado la agricultura y con ella las poblaciones sedentarias con una primera organización. Aparecen las figuras del pastor y el agricultor. Crece la población, disminuye el terreno vacío, se encuentran unos grupos con otros, se defiende la estabilidad y la propiedad privada. La educación y la cultura, aún muy elementales, se añaden a la recolección y a la caza.

En aquellas primeras comunidades hacen su aparición inevitable los primeros códigos de derechos y deberes para la organización de las sociedades y las primeras estructuras comunitarias y de jurisprudencia. Se ensayan los modos de vivir en familia y de constituir una autoridad. Se trabaja por mejorar los cereales y los rebaños. Comienza la industria del tejido. Muy pronto se dan los primeros intentos de escritura iconográfica, e incluso los inicios de la metalurgia del cobre y del hierro, con todo lo que esto supone de relaciones de producción y de comercio. Las tradi-

43. Puede verse como un estudio serio **M. RUSE**, *Sociobiología*, Madrid 1980. También **L.J. ARCHER**, *La amenaza de la Biología*, Madrid 1983.

44. En lo que sigue sobre la evolución psíquica de la persona nos inspiramos principalmente en las descripciones de Teilhard de Chardin que siguen siendo válidas. *Cfr.* **P. TEILHARD DE CHARDIN**, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 225ss.

ciones se organizan, una memoria colectiva se desarrolla. Es el nacimiento de las culturas. A partir del Neolítico, la influencia de los factores psíquicos y culturales predomina sobre la de los factores biológicos. La Historia prolonga de manera cualitativamente superior, los esfuerzos de la Biología.

El encuentro de los grupos humanos se hace inevitable, entre otros factores por la esfericidad de la Tierra. En determinados momentos han podido tender a eliminarse impulsados por la agresividad y la ambición de conquista y poder. Pero, como ya vio Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, el hombre comprende que una aniquilación del contrario no tendría sentido, pues el reconocimiento de otros es requerido para afirmar la propia conciencia de sí. Así se crea la relación dialéctica señor-esclavo. La eliminación, al menos en los pueblos más adelantados, tiende a ser excepcional. Más bien, el vencido, aun esclavizado se desarrolla y acaba por transformar al vencedor. Mucho más en situaciones de invasiones culturales pacíficas. En cualquier caso, y lentamente, se verifica una permeabilidad mútua de los psiquismos junto a una interfecundidad.

Más adelante y aprovechando circunstancias climatológicas favorables, se concentran y se fusionan las razas humanas y se forman cinco grandes hogares culturales: la civilización maya en la América Central, la civilización polinesia en los mares del Sur, la civilización china en la cuenca del Río Amarillo, la civilización india junto a los ríos Ganges e Indo, las civilizaciones egipcia y mesopotámica en el valle del Nilo, y entre el Tigris y el Eufrates. Diversas situaciones geográficas y psicológicas han hecho que las cuatro primeras se estancasen y que haya sido en las zonas más occidentales, alrededor del Eufrates, del Nilo y en el Mediterráneo oriental, donde se ha verificado un excepcional encuentro de pueblos que en algunos milenios han hecho posible lo que se suele llamar «el milagro griego».

Un pueblo excepcional, el pueblo griego. Crea un idioma riquísimo, flexible y conceptual, lo que facilita enormemente la formación y desarrollo de la ciencia. Una increíble intuición y gusto estético, una curiosidad insaciable por descubrir los secretos de la Naturaleza y del hombre y sistematizar los conocimientos adquiridos son algunas de las notas características de los pueblos helenos. A esto se juntó el admirable sentido jurídico y organizador de los romanos con vocación de unidad mundial, y a ambos el fermento judeo-cristiano que se extiende rápidamente, endomorfiza a los anteriores y genera el humanismo más alto conocido hasta ahora que se irradiará progresivamente desde Europa hacia todos los pueblos. De hecho todos los pueblos para ser más humanos o para llegar a serlo se ven obligados a aceptar las formas y las fórmulas de Occidente. No en vano se ha llamado al más pequeño de los Continentes, Europa, «la patria del universo».

¿Por qué hemos hecho este brevísimo recorrido de la Prehistoria y la Historia? Porque ha sido a través de este proceso de socialización, de intercambio y de complejificación de infinitas relaciones humanas, como se ha logrado el desarrollo psíquico de la persona. Lo ha posibilitado una de las más altas maravillas humanas que es el lenguaje. Con un número reducido de signos convencionales, bucales o gráficos, el hombre es capaz de comunicar y de recibir un sinnúmero de ideas que le enriquecen indefinidamente. Los animales transmiten estímulos pero no ideas, por eso no se enriquecen y no hacen historia. La tradición humana enriquecida continuamente, posibilita la educación. Por el lenguaje hablado o escrito la reflexión se hace correflexión. La inclinación universal de los hombres a buscar juntos la verdad se hace efectiva.

El amor atrae al hombre hacia la mujer y a la mujer hacia el hombre y se establecen las relaciones familiares. Las familias relacionadas entre sí forman el tejido social. Los hijos nacen y crecen en un ámbito complejo, en el que por la convivencia, el amor, el juego, la amistad, la educación, el trabajo, desarrollan innumerables relaciones y con ellas su psiquismo[45]. La unión diferencia. Cuanto más noblemente unidas y relacionadas están las personas entre sí, más son ellas mismas. Para encontrar la verdad de su ser, y personalizarse, el hombre necesita entrar en relación y comunión con los demás hombres.

Las grandes personalidades, los santos, los héroes, los sabios, los científicos, los técnicos, los filósofos, los juristas, los teólogos, los poetas, los místicos, los humanistas, todos son creadores privilegiados del progreso y colaboran, de manera eminente, a la subida de conciencia de la Humanidad hacia más verdad y hacia más bien.

Está claro que este progreso psíquico de la Humanidad, del que participan muchos de sus miembros, aunque en grados muy distintos, no se puede expresar por una línea recta ascendente. Se ha logrado por tanteamientos, éxitos, fracasos, errores, aciertos, virtudes y pecados.

Las mutaciones genéticas son muy raras. Las culturales frecuentísimas y no siempre correctas. No importa demasiado si la resultante es ascendente, y creemos que ciertamente lo es, aunque hay que apreciarla teniendo en cuenta la lentitud de todo lo evolutivo.

Contra lo que pensaba Leibniz que los hombres somos sistemas de mónadas cerradas «sin puertas ni ventanas», la realidad es exactamente lo contrario: el hombre es un ser abierto que tanto se personaliza cuanto es capaz de entrar en una múltiple relación de conocimiento y amor con sus semejantes. Así se ha desarrollado hasta ahora el psiquismo humano y así se desarrollará en el futuro.

Cabe hacerse la pregunta de hasta dónde o hasta cuándo continuará el desarrollo psíquico y cultural humano. Pero no es posible dar una respuesta definitiva. La Historia humana es obra de la libertad y la libertad es una aventura infinita e imprevisible. Sí parece claro que la civilización agrícola que comenzó en el Neolítico ha durado hasta el siglo XVIII y que, a partir de la Revolución industrial y de la Revolución francesa, hemos entrado en otra Edad que se llamará Edad de la industria, de la máquina, del petróleo, del átomo o de la electrónica[46]. ¿Cuáles serán las directrices decisivas que la Humanidad y el hombre tomarán en este tiempo nuevo? No podemos preverlo. Una cosa es cierta, que para que el hombre continúe el

45. La experiencia de los niños-lobo de Midnapore demuestra que si el niño no convive con personas, no se desarrolla su psiquismo. Sobre ellos informa **P. LAÍN ENTRALGO** *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1968, 141-145 y **J. ROF CARBALLO**, *Cerebro interno y mundo emocional*, Barcelona 1952, 212-214.

46. Teilhard de Chardin cuenta que el famoso antropólogo francés l'Abbé Breuil le dijo un día, con su brusca intuición acostumbrada: «lo que nos agita en este momento, intelectualmente, políticamente, incluso espiritualmente es bien sencillo: acabamos de soltar las últimas amarras que nos retenían aún en el Neolítico». **P. TEILHARD DE CHARDIN**, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 237.

proceso de perfeccionamiento humano que ha comenzado es necesario que encuentre motivos definitivos para esforzarse, trabajar y luchar. Sólo así no perderá el gusto de vivir y será capaz de hacer progresar la Humanidad hacia más verdad y más bien. Para eso se hace indispensable la apertura hacia un Absoluto, un Tú último capaz de llevar a la plena personalización a todos los hombres, por ser Plenitud de Verdad y Plenitud de Amor, y con eso dar un sentido total a la vida.

Por lo demás, cuándo y cómo será el final de la aventura humana, únicamente Dios lo sabe. El mismo Jesucristo se mostró reservado ante este misterio. «De aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mt 24, 36).

6. El principio antrópico

Nos queda por exponer un tema de la más alta importancia para la correcta comprensión del hombre y su puesto en el cosmos. A partir de Galileo, y contra su intención [47] se introdujo en la cultura humana una ruptura entre ciencias de la Naturaleza y ciencias del hombre. Por lo mismo se distanciaron las que podríamos llamar cultura científica y cultura humanística, ruptura que más adelante ratificó Kant en sus *Críticas*. Pero el enorme desarrollo de las ciencias de la Naturaleza, ha hecho que cuando los verdaderos científicos llegan a los límites de su conocimiento acaben por hacer Filosofía, e incluso pisan los umbrales de la Teología [48]. No puede ser de otra manera porque la persona inteligente no puede menos de preguntarse por el origen, las causas y el fin del universo y de la misma persona. El fenómeno comprobado de la evolución cósmica y biológica, aparentemente azarosa, ha obligado a muchos científicos a preguntarse por las razones últimas de la ortogénesis evolutiva, de sus condiciones de posibilidad, del porqué y el para qué de la biogénesis y, sobre todo, del cómo y el para qué de la antropogénesis.

Se ha hecho notar que si las condiciones iniciales hubiesen sido ligeramente distintas, y, sobre todo, si las constantes físicas no hubiesen sido cuidadosamente «seleccionadas» o, si en ellas se hubiese verificado una pequeña alteración, la vida no hubiese aparecido, o se hubiese destruido, o, al menos, no se hubiese logrado el hombre.

Esta problemática remite a un conjunto de cuestiones que se encierran bajo la denominación genérica de *principio antrópico*. La denominación fue introducida en 1974 por Brandon Carter [49]. Este autor hizo notar que la estructura natural de los objetos cósmicos está en función de ciertas constantes de la Naturaleza de potencia muy alta, por lo cual una variación eventual, aun pequeña, en ellas habría significado tales variaciones en la estructura de conjunto que hubiesen hecho imposible el

47. *Cfr.* sus famosas *Cartas a Benedetto Castelli y a Cristina de Lorena*, en las que reivindicaba la plena autonomía metodológica para la investigación de la Naturaleza, sin por eso desestimar el valor de la Filosofía y de la Teología.

48. *Cfr.* S.L. JAKI, *Dio e i cosmologi*, Città del Vaticano 1991.

49. B. CARTER, en M.S. LONGAIR, (ed.) *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, Dordrecht 1974, 291-298. Últimamente también en J. LESLIE (ed.) *Physical Cosmology and Philosophy*, New York 1990, 125-133.

desarrollo de las formas biológicas y, consiguientemente, del hombre, con independencia de la capacidad de adaptación de tales formas al medio ambiente. Esto indica que la estructura biológica está en dependencia de una situación cosmológica universal, o, lo que es lo mismo, que la vida ha sido y es posible por una combinación constante y complicadísima de constantes de la Naturaleza, sin la cual no se hubiesen verificado las estructuras biológicas en el universo.

Algunas de estas constantes son: la velocidad de la luz que podría haber tenido un valor distinto del de 300.000 kms. por segundo que es el que tiene. Otra es el equilibrio de fuerzas gravitatorias según la conocida fórmula de Newton: los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa del cuadrado de sus distancias. Otras constantes son la carga del electrón y la masa del protón, la magnitud de las cuatro fuerzas fundamentales, la velocidad de la expansión del universo y su variación con el tiempo y el espacio, etcétera [50]. Un cambio en estas constantes hubiera destruido la posibilidad de la vida en la Tierra.

Hay otros hechos muy sorprendentes. Por ejemplo: La Tierra está situada justamente a una distancia del sol que posibilita la vida. Ni demasiado lejos, ni demasiado cerca. El centro del sol es un horno nuclear a 15 millones de grados. Una capa opaca de gases de 700.000 kms. de espesor, que es el radio solar, nos protege de esa radiación. Nos protege además la distancia: 150 millones de Kms. Más cerca, el agua se evaporaría, más lejos el agua se convertiría en hielo. En ambos casos la vida desaparecería. El hecho de que el planeta Tierra gire sobre su eje permite también que toda su superficie sea iluminada y calentada. La Luna ya no puede girar sobre su eje y por eso nos presenta siempre la misma cara, está en rotación sincrónica con la Tierra. Si estuviéramos más cerca del sol le pasaría lo mismo a la Tierra.

La Tierra tiene la masa precisa para retener la atmósfera. Si el planeta no tiene suficiente fuerza de gravedad la atmósfera se escapa al espacio. Marte ha perdido la atmósfera casi completamente y la Luna del todo. Si el planeta fuese demasiado grande tendría una atmósfera demasiado densa, formada por elementos gaseosos más abundantes. Los grandes planetas, como Júpiter y Saturno tienen atmósferas enormes de muchos miles de kilómetros de espesor pero están formadas casi exclusivamente por hidrógeno y helio, lo que imposibilita la vida.

Todavía podemos enumerar otras condiciones que hacen posible el equilibrio biológico: Casi una tercera parte de la masa de la Tierra es hierro. Ese hierro se acumuló en el centro de la Tierra. Una parte permanece en estado líquido y aunque está a miles de kilómetros de profundidad, es conductor de electricidad y produce el campo magnético de la Tierra. Ese campo magnético nos protege de los rayos cósmicos que vienen del espacio, principalmente partículas eléctricamente cargadas que tienen energías muy altas. De no existir el núcleo de hierro líquido, sólo habría vida en los océanos donde el espesor del agua protegería a los seres vivientes de la radiación cósmica.

50. Sobre la combinación de estas constantes según el principio antrópico, J. LESLIE, *The Prerequisites for Life in Our Universe* en G.V. COYNE, M. HELLER, J. ZYCINSKY (ed.) *Newton and the New Direction in Science*, Città del Vaticano 1988.

El planeta tiene que girar, además, con velocidad adecuada. Si un planeta gira muy lentamente las desigualdades de temperatura del día a la noche serían enormes. Venus que tiene la misma masa que la Tierra tarda 240 días en dar una vuelta sobre su eje. Si tuviese una atmósfera como la terrestre sería de calor o frío extremados que harían imposible la vida. Si la Tierra girase demasiado aprisa tampoco permitiría un equilibrio de temperaturas; se formarían vientos muy violentos y temperaturas inadecuadas.

Todavía hay otro dato importante: El eje de giro de nuestro planeta no es perpendicular a su órbita sino que está inclinado 23,5°. Gracias a esta inclinación la temperatura de la Tierra es mucho más uniforme. Si la Tierra tuviese el eje de su giro perpendicular a su órbita, como Venus o Júpiter, en el ecuador brillaría siempre el sol de manera perpendicular y la zona tropical sería una barrera abrasada y árida, los polos estarían totalmente helados, y habría una zona templada en el hemisferio norte y otra en el hemisferio sur separados por una franja infranqueable. Serían como dos planetas. Gracias a que el eje está inclinado, cambia el ángulo del sol según las estaciones y se mantiene una temperatura con márgenes de pequeña diferencia.

Todos estos datos y otros que se podrían acumular no pueden menos de producir la admiración y la intuición de que tantas convergencias son indicadores de un proyecto teleológico: la evolución cósmica buscaba la vida y la vida el hombre.

Cabe, pues, una pregunta: ¿Ha sido pretendido un universo y un proceso tan complejo y tan enorme para que se produjera en este punto insignificante que es la Tierra, un equilibrio tal de elementos, de fuerzas y de leyes constantes que hiciera posible la vida y, en el tronco vital, el hombre inteligente? Parece que hay que concluir que sí y que no es probable que se hayan conjugado tantos factores en otro punto. Al menos no tenemos ninguna noticia cierta de ello.

B. Carter ha formulado el principio antrópico de dos maneras una «débil» y otra «fuerte», el «*principio antrópico débil*», expresa sencillamente el hecho de que la combinación de las constantes de la Naturaleza reconocidas experimentalmente es una condición *sine qua non* de la vida y, gracias a ello, nosotros podemos observar tal combinación porque sin ella no existiríamos. El «*principio antrópico fuerte*» es más audaz y asume un carácter filosófico: Afirma que el hombre observador del mundo es el término final buscado y logrado por el conjunto de elementos y constantes ya dichas, en tal manera que él confiere un sentido a la evolución cósmica. Queriendo parafrasear a Descartes, B. Carter afirma: «*Cogito, ergo mundus est*». Esto significa, sencillamente, que la presencia del hombre en el Cosmos no es un hecho fortuito sino buscado y pretendido por la evolución.

Es claro que la comprensión de la finalidad supera los límites de una rigurosa metodología científico-natural. Pero una vez más tenemos que recordar la legitimidad del método que, partiendo de los datos y fenómenos naturales, es capaz de leer aquello que de inteligible hay en lo sensible. Es el método científico-filosófico. Es científico-filosófico leer la finalidad en los datos empírico-sistemáticos de la evolución. Tenemos que preguntarnos si el hombre no es el centro del universo y si este universo no está hecho precisamente para el hombre que se adueña de él en la medida que le conoce, ¡y sólo él le conoce! Sin la vida, sin el hombre, ¿qué significaría el universo? ¿Cómo no ver ahí la prueba de un Ser Supremo, Dios, que ha puesto en la existencia una materia dotada de unas fuerzas perfectamente seleccionadas y programadas para que, en un momento determinado, apareciese el hombre inteligente?

Dos científicos ingleses, J.D. Barrow y F.J. Tipler, van más lejos aún, y se atreven a proponer lo que llaman un «*principio antrópico terminal*»[51]. Quieren decir lo siguiente: si todo ha sido programado para que los seres inteligentes llegaran a la existencia en un momento determinado de la evolución, y después esta vida inteligente desaparece totalmente, se hace inexplicable por qué ha llegado a la existencia este ser inteligente que llamamos hombre. La evolución, usando un lenguaje antropomórfico, ¿se habría esforzado por poner al hombre sobre la Tierra, para después destruirle y aniquilarle? Es impensable, porque sería absurdo. De ahí que Barrow y Tipler formulen así el principio antrópico: «En el universo debe llegar a la existencia una inteligente elaboración de la información, pero una vez llegada a la existencia, no morirá jamás»[52]. La escatología humana encuentra así una base empírica.

Si en el proceso reflexivo no se alcanzan estas dimensiones metafísicas sobre el Cosmos y el hombre, el estudio de los orígenes y desarrollo de la materia y de la vida, la acumulación de datos y leyes, la clasificación de los animales, etc. resultan insatisfactorias por insuficientes. El hombre quiere saber quién es y qué puesto ocupa en el Cosmos. Sin una *Antropología metafísica* que lea la realidad hasta sus últimas estructuras y busque el sentido y el valor de ellas, todo el enorme esfuerzo científico humano sería baldío. La mente humana no se aquieta si no busca y encuentra las últimas razones y el sentido. Prohibírselo es frustarla radicalmente. El científico-naturalista no puede negarse a seguir pensando y llegar a científico-filósofo, pasar de la Fenomenología a la Filosofía. Si lo hace podrá conocer que la existencia del universo y del hombre son una participación del misterio del ser y que el hombre, aunque hecho «del polvo de la tierra», no puede ser reducido a la materia de la que están formados todos los demás seres.

Al llegar aquí viene al recuerdo el salmo hebreo: «Señor, dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la Tierra [...]. Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder? Le hiciste poco inferior a los ángeles, le coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies» (Salmo 8).

---

51. *Cfr.* **J.D. BARROW - F.J. TIPLER**, *The Anthropic Cosmological Principle,* Oxford 1986.

52. Citado en **S. MURATORE**, S.I., *Antropocentrismo cosmologico e Antropocentrismo teologico*, La Civiltà Cattolica, (1992/III), 240. En este artículo nos hemos inspirado para algunas de las reflexiones del presente párrafo. *Cfr.* también **G.V. COYNE, A. MASANI**, *Il principio antropico nella scienza cosmologica*. La Civiltà Cattolica, (1989/III), 16-27. Otra bibliografía sobre el principio antrópico puede ser: **A. MASANI**, *Il principio antropico*, en **G.V. COYNE, M. SALVATORE, C. CASACCI** (ed.) *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, Città del Vaticano 1987, 4ss; **S. MURATORE**, *Il principio antropico tra scienza e metafisica* I, II, III, Rassegna de Teologia 33 (1992), 21-48; 177-197, 216-300; **J.M. ALONSO**, *Introducción al principio antrópico,* Madrid 1989. Últimamente ha estudiado breve pero densamente este tema **M. CARREIRA**, *El principio antrópico*, en *El hombre en el cosmos*, Cuadernos Fe y Secularidad, nº 37, Madrid, Universidad Comillas, 1997

IV

FENOMENOLOGÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

Hemos visto en el capítulo anterior cómo el hombre *aparece* en el proceso evolutivo, partiendo de aquellos predecesores que llamamos antropoides [1]. Para el estudio y la comprensión de este ser tan original y distinto que es el hombre se hace necesario estudiar, ante todo, sus comportamientos específicos, es decir, aquellos que le distinguen cualitativamente de todos los animales y que demuestran su superioridad. Lo haremos ahora de manera *fenomenológica*. Esto quiere decir que procuraremos observar algunos de los comportamientos humanos más significativos tal como se presentan a nuestra mirada. Naturalmente que no podemos conformarnos con la mera observación o sistematización, como hacen los conductivistas. Porque queremos hacer Filosofía del hombre, de los datos empíricos tenemos que pasar a las reflexiones últimas hacia las que los datos nos conducen. O de otra manera: hemos de preguntarnos por las condiciones últimas de posibilidad e inteligibilidad de esos fenómenos humanos. Lo haremos en otros capítulos.

Es evidente que existe una notable afinidad, tanto biológica y bioquímica como en algunos aspectos psíquicos entre el animal y el hombre. Estas realidades han llevado a no pocos antropólogos a identificar al hombre con el animal y a no ver en él sino un animal distinto de los precedentes pero con una distinción puramente gradual, no cualitativa, no esencial, no constituyente de un ser perteneciente a un orden superior e irreductible al inferior. El hombre sería un producto más de la biología, todo lo sofisticado que se quiera pero nada más, «un mono desnudo» (D. Morris) «un mono que ha tenido éxito» (Monod) Se podría establecer la ecuación hombre=animal.

1. Cuando decimos que el hombre *aparece* después de los antropoides sólo pretendemos dar a esta expresión un sentido cronológico. No decimos que el hombre provenga exclusivamente, y por evolución gradual, de los antropoides. En otro capítulo estudiaremos el problema del alma humana, su naturaleza y su origen.

La discusión es de la mayor importancia porque va en su solución que se pueda fundamentar o no nada menos que la dignidad y superioridad de la persona humana. Si el hombre no es más que un animal podrá ser tratado como tal porque ¿en qué fundamentamos su dignidad, sus deberes y sus derechos? Si por el contrario, desde una reflexión sobre la fenomenología establecemos que el hombre es «otro ser» superior al animal, obtendremos una base segura para garantizar la dignidad humana, principio y fundamento de deberes y derechos. Es un servicio necesario a las sociedades actuales en las que, con frecuencia, se respeta tan poco la dignidad y los derechos de la persona.

Este capítulo es necesario en una *Antropología Filosófica* pero insuficiente. Cuanto aquí digamos quedará mucho más patente en los capítulos siguientes, sobre todo al hablar del conocimiento intelectual y racional humano (capítulo V) y de la libertad humana (capítulo VI). Entonces aparecerán las diferencias más radicales entre el hombre y los animales y la irreductibilidad de aquel a estos.

Por fin, hay que recordar que cuando se habla de los comportamientos animales no se puede menos de usar expresiones antropomorfas que deberán ser correctamente interpretadas. Así, por ejemplo, se habla de la inteligencia de los animales, de su agradecimiento, de su amistad o de su odio. Son expresiones analógicas con las de las conductas humanas, con una analogía muy problemática. Juzgamos a los animales desde nuestras categorías. Es verdad que no podemos hacerlo de otra manera, pero será necesario caer en la cuenta del problema hermenéutico que aquí subyace, para no engañarnos. También es necesario advertir que cuando se comparan los comportamientos de los hombres y los de los animales, es mucho más significativo atender a lo que los animales no pueden hacer y sí puede el hombre que fijarse en lo que unos y otros hacen, o pueden hacer.

1. Hombre inteligente y hombre racional. Teoría de Xavier Zubiri

Los investigadores paleoantropólogos se encuentran confusos cuando pretenden señalar con precisión la línea divisoria o umbral donde termina la especia animal y comienza la especie humana propiamente dicha. Hay hipótesis para todos los gustos. Es explicable, si se tiene en cuenta que los restos fósiles obtenidos –un cráneo, una mandíbula, unos dientes– están en la proporción de uno por sesenta o por cien mil años de existencia de antropoides o de hombres. Además un hueso parietal, un cráneo, una mandíbula o un fémur no siempre dicen claramente, por sí mismos, si pertenecieron a un antropoide o a un hombre. La pregunta cuándo un ser es hombre es una pregunta que va más allá de lo experimentable y verificable por los sentidos y, por ello, no es objeto de las ciencias de la Naturaleza sino de la Filosofía.

Las respuestas son distintas. Para Teilhard de Chardin, cuyo género literario se mueve entre la ciencia y la Filosofía, el punto de inflexión entre el animal y el hombre sería «el fenómeno central de la *Reflexión*. Desde el punto de vista experimental, que es el nuestro, la Reflexión, como la palabra lo indica, es el poder adquirido por una conciencia de replegarse sobre sí y de tomar posesión de ella misma *como de un objeto* dotado de su consistencia y de su valor particular: no solamente conocer sino conocerse, no solamente saber sino saber que se sabe» [2]. Para Joseph de Finance «lo que marca la aparición de la razón no es simplemente la fabricación de un útil: es la conciencia del sentido, del porqué de esta fabricación. El hombre ha nacido cuando ha nacido un ser capaz de «darse cuenta» [3]. Vittorio Marcozzi escribe: «Nosotros pensamos que los progresos técnicos y sobre todo la existencia de ritos funerarios, religiosos o mágicos son suficientes para testimoniar la racionalidad del agente y, por tanto, la naturaleza humana del Neandertal» [4]. El mismo autor cita al P. de Broglie que «considera necesaria la aparición del arte para estar ciertos de que se está en presencia de hombres» [5]. Ernst Cassirer pone la diferencia entre animales y hombres en que unos se guían por signos y otros por símbolos [6]. La variedad de opiniones podría prolongarse mucho.

Nos parece especialmente iluminadora, profunda y bien fundada, aunque sujeta a discusión, la teoría del filósofo español Xavier Zubiri que sintetizamos a continuación [7]. La distinción esencial entre el animal y el hombre es que el animal con su mera sensibilidad reacciona siempre y sólo ante estímulos. El hombre, en cambio, responde a realidades. El animal no capta lo real en cuanto real, sólo capta estímulos y reacciona a ellos, a veces seleccionándolos. La inteligencia no es la capacidad del pensamiento abstracto sino la capacidad que posee el hombre de aprehender las cosas como realidades y por ello poder transformarlas. Entre estímulo y realidad hay una diferencia no gradual sino esencial. Lo que llamamos «inteligencia animal» no es sino la finura de ciertos animales para moverse entre estímulos, pero no es una verdadera inteligencia. El hombre maneja las cosas como realidades, aunque no sean útiles. El animal no hace sino resolver situaciones, el hombre proyecta su vida en la realidad. No repite sólo, sino crea, y realiza innovaciones porque conoce y manipula lo real en cuanto real. Conoce también los estímulos pero como realidades estimulantes, como cosas-en-sí, como cosas «de suyo», según la terminología de Zubiri.

Algunos autores piensan que los australopitecos –desde hace cinco millones hasta hace un millón de años– que ya tienen posición erecta y bípeda, y por ello brazos alargados y manos libres, han sido capaces de una primera elaboración de hachas de piedra. No parece probable. Más probable es que esa «cultura de los guijarros» (Pebble-culture) pertenezca al *homo habilis* y no al australopiteco. Tanto

2. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humaine*, Paris 1955, 181.
3. J. DE FINANCE, *Citoyen des deux mondes. La place de l'homme dans la création*, Roma-Paris 1980, 67-68.
4. V. MARCOZZI, *L'evoluzione della psiche*, Gregorianum 60 (1979), 699-700.
5. *Ibid.*
6. E. CASSIRER, *Antropología Filosófica*, México 1971 , 56-57.
7. Seguimos fundamentalmente su estudio *El origen del hombre*, Revista de Occidente 6 (1964), 146-173. Zubiri utiliza los datos paleoantropológicos tal como se conocían cuando escribe este artículo. Pero eso, en este momento, nos interesa menos porque atendemos, sobre todo, a la pregunta filosófica de cuál es el elemento especificativo que nos diga cuándo podemos afirmar que un ser es un hombre.

más que individuos *homo* y australopitecos han convivido y no es legítimo atribuir decididamente a éstos lo que han podido hacer aquéllos[8].

Al comienzo del cuaternario medio, hace medio millón de años, ha aparecido un tipo ya claramente humano, que algunos llaman *arcántropo*. Tenía una industria lítica bifaz muy característica. No sabía encender el fuego pero sí parece que sabía utilizarlo o conservarlo. En el resto del cuaternario medio, hace unos doscientos mil años, aparece otro tipo humano somática y mentalmente distinto: el *paleántropo*. Es el hombre pre-neandertal y pre-sapiens. Después aparecen los neandertales clásicos extendidos por toda Europa. Estos hombres tallan hachas de mano mucho más perfectas, tienen la industria de lascas, habitan al aire libre y en cavernas, son nómadas, recolectores y cazadores, utilizan el fuego, probablemente se pintaban el cuerpo y practicaban ciertos ritos de caza, entierran a los muertos con ofrendas, lo que parece indicar una cierta idea de supervivencia. Sólo al final del cuaternario, hace unos cincuenta mil años, aparece el *neoántropo*, llamado también hombre de Cromagnon. Es el *homo sapiens* por antonomasia. Pulimenta la piedra, fabrica punzones y agujas de coser, es agricultor, domestica los animales, produce pinturas admirables y bajorrelieves, estatuillas-ídolos, practica la magia con sentido religioso, entierra a los muertos. Inicia la escritura. Finalmente entra en la edad de los metales, y de la cultura.

Pero los datos y las fechas paleoantropológicas son siempre imprecisas y nos interesan menos. Nos importa sobre todo la pregunta ¿cuáles de estos seres eran hombres? X. Zubiri responde: «Digamos, ante todo, que científica y filosóficamente, estos tipos son todos rigurosamente humanos, son verdaderos hombres»[9]. El motivo es que poseían inteligencia, aunque no razón. La razón, capacidad de raciocinio abstractivo, sólo aparece en el *homo sapiens* y es una evolución de la inteligencia. La inteligencia es la capacidad de aprehender realidades. Si un ser es capaz de enfrentarse con ellas como realidades, no es un animal porque el animal sólo actúa por estímulos. Por otra parte la inteligencia se halla en unidad esencial con determinadas estructuras somáticas, dentición, aparato locomotor, manos libres, volumen craneal, forma del cerebro, aparato de fonación articulado, etc. Caben, por supuesto, tipos diversos de vida humana según las variaciones de las estructuras psico-somáticas. Pero no serían diferencias *de* especie sino diferencias *en* la especie, o mejor en el género porque *homo* parece que es un género que abarca varias especies de hombres: *habilis, erectus, sapiens*. Las diferencias entre ellos son cualitativas y por eso hacen cosas muy distintas unos de otros. La inteligencia de unos es cualitativamente «otra», diferencia que muy bien puede explicarse por las diferencias somáticas que determinan la forma cualitativa de la psique. Como las estructuras somáticas son de diferente cualidad lo son también las psíquicas. Psique y soma se codeterminan mutuamente. Pero todos los seres que entienden lo real en cuanto real

---

8. Sobre este punto puede verse también **E. AGUIRRE**, *Las primeras huellas de lo humano*, en **M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ, E. AGUIRRE**, *La evolución*, Madrid [2]1974, 768-770; **V. MARCOZZI**, *Alla ricerca delle prime trace sicure dell'uomo*, Gregorianum 41 (1960), 680-691.

9. **X. ZUBIRI**, *a.c.* 154-155.

y por eso lo manipulan y lo acomodan a diversos usos según conveniencias, serían inteligentes y por eso hombres.

La dificultad que experimentamos en llamar hombres a los seres de los que estamos hablando proviene –y seguimos exponiendo el pensamiento de Zubiri– de que estamos habituados a llamar al hombre «animal racional», es decir, un animal dotado de la plenitud del pensamiento abstracto y de reflexión. Pero el hombre no es animal racional sino animal inteligente, es decir, animal de realidades. La razón es un tipo especial y especializado de inteligencia. Animal inteligente y animal racional son dos cosas distintas. Éste es sólo un tipo de aquél. Se puede clarificar este hecho con lo que sucede con el niño. El niño a las pocas semanas de nacer ya comienza a hacer uso de su inteligencia, pero sólo años más tarde decimos de él que hace o tiene «uso de razón». El niño desde sus comienzos es animal inteligente pero no es animal racional. Parece que algo así puede decirse del hombre. Desde sus orígenes es un animal inteligente. Todo ser que ha sido capaz de cultura creadora ha sido inteligente y, por tanto, hombre. Sólo en una lentísima evolución, a lo largo de muchos milenios, ha evolucionado desde su nivel de animal inteligente al de animal racional cuya plenitud es el *homo sapiens*. Ese paso naturalmente no ha sido instantáneo sino muy lento y no se puede precisar el momento en que el hombre empieza a ser racional. Es un proceso gradual. Más aún, es evidente que no está acabado y que con el paso de los siglos, los hombres alcanzarán niveles de racionalidad que nosotros no sospechamos, como el hombre de Altamira, que ya era racional, nunca pudo imaginar que la Humanidad de hoy iba a ser como es.

Queda aún por esclarecer, en cuanto se pueda, un paso antecedente, lo que podríamos llamar el problema de la hominización, es decir, cómo el hombre llega a ser hombre o, lo que es equivalente, cómo se ha pasado del homínido no hominizado al hombre. Hay que notar que la evolución es un proceso genético en el cual se van produciendo formas psicosomáticas específicamente nuevas desde otras anteriores y en función intrínseca, transformante y determinante de éstas. La nueva forma procede de otra muy precisamente determinada y esto tanto por lo que concierne a las estructuras morfológicas como a las psíquicas. La hominización es un proceso genético en que el homínido hominizado, el hombre, procede del homínido prehumano por una transformación de las estructuras básicas prehumanas sea morfológicas, sea psíquicas. La nueva especie conserva transformadas las estructuras de la especie anterior.

Sin embargo, en el caso del hombre, hay que decir que aunque el psiquismo humano está determinado en su origen evolutivo, por las transformaciones germinales, no está producido sólo por ellas. La mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia, entre ambas existe una diferencia no gradual sino cualitativa y esencial. La aparición de una psique intelectiva es una innovación absoluta. Conserva la dimensión sensitiva como momento esencial suyo, transformada, pero tiene otro momento, intrínsecamente fundado en el sensitivo pero que le transciende, es el momento intelectivo. Así la psique del primer homínido hominizado es *esencialmente* distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre. Al ser *esencialmente distinta* no puede estar efectuada por la transforma-

ción de la psique anterior. No puede ser sino efecto de la Causa primera, es efecto de una creación *ex nihilo*, como lo fue la creación de la materia. Esta creación no es una irrupción externa de la Causa primera, de Dios, en la especie animal, una especie de insuflación externa de un espíritu en el animal que así quedaría convertido en hombre. Esta manera de representarse la aparición del hombre no pasa de ser un antropomorfismo. La creación *ex nihilo* no es una mera adición. Las estructuras germinales bioquímicas *humanas* exigen para su propia viabilidad la presencia de la inteligencia es decir, la actuación de la psique intelectiva. A su vez, la psique intelectiva es desde sí misma esencialmente exigitiva de un cuerpo, por eso ha de tener, como momento esencial suyo el tipo de psiquismo sensitivo. La inteligencia será una inteligencia *sentiente*. La creación de una psique intelectiva en una célula germinal no es adición sino cumplimiento de una exigencia biológica de la célula germinal.

Y esto es lo que ha sucedido en la hominización del primer homínido pre-humano. Los cambios germinales de este inmediato predecesor del hombre son causas exigitivas de la creación de una psique intelectiva, de la hominización. Esa psique será no «espíritu» puro sino «alma», es decir, una psique intelectivo-sensitiva. Por la creación misma no producida *ab extrínseco* sino brotando desde las estructuras biológicas, desde el fondo de la vida misma y superándola esencialmente, es como aparece el alma y se forma el ser inteligente que llamamos hombre. El *arcántropo* florece intrínseca y genéticamente desde el homínido infrahumano. Conserva el psiquismo del homínido anterior pero esencialmente transformado. Queda constituido un nuevo *phylum*, el *phylum* humano. La aparición de la inteligencia se debe a la acción creadora. El autor de la realidad lo quiso así. Las ciencias empíricas o naturales observan los datos fenomenológicos, la Filosofía explica la aparición de la inteligencia, irreductible a la pura sensibilidad. Por eso el hombre es tan distinto de los demás animales, como veremos enseguida. Cuando la Filosofía recurre a la causa creadora lo hace integrando la creación de la psique al mecanismo evolutivo. Desde el punto de vista de la Causa primera, de Dios, su voluntad creadora de una psique intelectiva es voluntad de evolución genética [10]. Pero de la creación del alma hablaremos más ampliamente en el capítulo séptimo.

2. Intentos de explicación biologista y mecánica del comportamiento humano

La teoría de Xavier Zubiri que acabamos de resumir puede ser discutida, aunque en conjunto parece aceptable. Pero ahora nos interesa, sobre todo, recordar aquellos datos humanos que son específicos del hombre, que no aparecen nunca en los animales y que son comportamientos irreductibles a los comportamientos animales.

Se han estudiado hasta la saciedad los comportamientos animales. Y se han encontrado muchas semejanzas que han llevado, sobre todo a etólogos, zoólogos, biólogos, etc., a admitir la ecuación hombre=animal. El hombre no sería sino un mono afortunado que ha logrado un éxito que no han logrado los demás. Ése es el pensamiento de Jacques Monod, al que ya hemos aludido [11]. Lo es también del antropólogo francés Edgar Morin en su conocido libro *El paradigma perdido, el paraíso olvidado* en el que, influido por los estructuralistas, se propone liquidar el «mito» de la distinción y la superioridad del hombre sobre los animales y de la cultura sobre la naturaleza [12]. En otra obra va más lejos aún y quiere borrar la diferencia incluso entre lo biológico y lo físico-químico [13]. Pero, reduciéndonos a la primera obra, Morin cree que en el animal se da una comunicatividad, porque en el chimpancé se ha apreciado la capacidad para asimilar el lenguaje humano, en determinadas experiencias. Se da también una sociabilidad, a veces sofisticada por diferencias jerárquicas y funcionales. Aparece una aptitud para producir «cultura» que se advierte en la cooperación para la caza, en la utilización de palos para alcanzar la comida o para defenderse, en la modificación artificial de objetos para transformarlos en herramientas. Cree que incluso pueden tener autoconciencia ya que un chimpancé puesto ante un espejo reconoce su imagen y, en su euforia etológica, Morin atribuye al chimpancé un análogo *cogito* cartesiano. Habla también de una cierta capacidad simbólica ya que «entienden» algunos signos lingüísticos, e incluso de «un comportamiento ritual» que no explica.

Como se puede apreciar los hechos aducidos por E. Morin son muy pocos y muy pobres, como para aproximarlos a los hechos humanos más característicos y además son fácilmente explicables por reacciones instintivas de las que hablaremos en otro momento. Los insectos, como las abejas o las hormigas realizan instintivamente funciones mucho más complejas de comunicatividad, sociabilidad, jerarquía, trabajo, etc. que las recordadas por Morin pero a nadie se le ocurre equipararlas ni a la inteligencia ni a la razón humana, sin que esto signifique negar que entre animales y hombres hay ciertos comportamientos biológicos e instintuales análogos. No en vano el hombre tiene un componente somático y biológico. Además algunos de los hechos animales «inteligentes» aducidos por E. Morin y otros etólogos, pueden explicarse perfectamente por una actuación casual o mimética de un antropoide, o de un animal que luego se transmite, a su vez, por imitación y tradición, «la tradición puede provocar cambios en el comportamiento sin alterar la dotación hereditaria. Por ello la evolución por tradición puede ser mucho más rápida que la evolución genética», dice E. Remane, nada sospechoso de querer salvar la superioridad del hombre [14].

10. Advierte el mismo Zubiri que esta explicación no se interfiere para nada en el problema teológico de la elevación del hombre al estado sobrenatural. Ese estado sólo se pudo dar en el *homo sapiens*. Desde el punto de vista teológico sólo el estadio *homo sapiens* es el que cuenta, sólo a él pertenece el hombre de que nos habla la teología apoyada en el Génesis y en san Pablo. Esa elevación es gratuita, no exigida, aunque intrínseca. La Iglesia nunca se ha pronunciado sobre dónde colocar, en la evolución de la Humanidad, al animal racional, ni dónde situar, dentro de éste, su elevación al orden sobrenatural y a la participación en la vida divina, *a.c.* 173.

11. Véase la obra ya citada *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971.

12. **E. MORIN**, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado*, Barcelona 1974.

13. **E. MORIN**, *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid 1981.

14. **A. REMANE**, *La importancia de la teoría de la evolución para la Antropología general*, en **H.G. GADAMER, P. VOGLER**, *Nueva Antropología*, T. I. Barcelona 1975, 310. Aduce numerosos ejemplos de aprendizaje por casualidad y de transmisión por tradición.

También el etólogo norteamericano E.O. Wilson, al que ya hemos hecho alusión, trata de mostrar en su *Sociobiología* que los principios por los que se rigen las sociedades de los insectos y de los vertebrados pueden extenderse a la comprensión de las sociedades humanas. Todo comportamiento social, desde el insecto al hombre, tiene un substrato biológico. Las ciencias humanas serían ciencias naturales. Lo cultural, lo ético e incluso lo religioso son fenómenos biológicos determinados genéticamente. Los derechos humanos o la santidad religiosa están en función de causas biológicas. La libertad es un autoengaño porque ignoramos aún la compleja estructura de nuestro cerebro [15].

Desde la aparición de los ordenadores electrónicos, en la segunda mitad de este siglo XX, ha resurgido con fuerza una vieja idea: la de interpretar al hombre como una máquina. Decimos que es una vieja idea porque ya surgió con el mecanicismo cartesiano y, sobre todo, con el materialismo francés del siglo XVIII. Julien O. de La Mettrie (1709-1751) escribió *El hombre máquina* (1748). Pascal y Leibniz construyeron máquinas calculadoras, y hubo otros intentos. Pero, como hemos dicho, ha sido con el advenimiento de la electrónica como se ha vuelto a plantear la duda de si el hombre será algo más que una máquina o, de otra manera, si no se llegarán a construir máquinas que hagan las mismas funciones que nos parecen específicas del hombre. Un genial matemático inglés, Alan Turing, construyó durante la segunda guerra mundial, un robot al que llamó *Colossus*, capaz de descifrar los mensajes secretos del Alto Mando alemán. En estudios posteriores defendió la posibilidad de llegar a fabricar «máquinas inteligentes». Después de Turing, otros expertos físicos y matemáticos, sobre todo norteamericanos, han continuado el empeño por crear ordenadores que piensen y que realicen lo que ahora sólo realiza el cerebro. Creen que llegará un día en que «toda conducta humana tendrá una explicación mecánica». En realidad –dicen– el cerebro no es otra cosa que «una magna comunidad de microcomputadoras innumerables» e incluso atribuyen al ordenador la posibilidad de tener autoconciencia (¡!). El español Luis Ruiz de Gopegui, da por adquirido que el hombre es «un autómata consciente» y «pensar es simplemente un proceso físico-químico», de donde se derivan peligrosas consecuencias éticas, sociales y políticas, ya que se presume que habrá máquinas con más capacidad de «pensamiento» que los hombres. Desaparece la superioridad del hombre sobre la máquina. La máquina será superior al hombre «las máquinas inteligentes irán tomado el control de todo, hasta terminar adueñándose del mundo de la política [...] una nueva generación de computadoras [...] será la que dicte e imponga las leyes». El porvenir que le aguarda al hombre será el de convertirse en «el chico de los recados de los robots del futuro» [16].

15. *Cfr.* **E.O. WILSON**, *Sociobiología*, Barcelona 1980; *Sobre la naturaleza humana*, México 1980.

16. Informa ampliamente sobre este tema **JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA**, *Crisis y apología de la fe*, Santander 1995, Edit. Sal Terrae, 155-209, con muy buena valoración crítica y abundante bibliografía. Los autores más interesados en el tema son: Donald MacKay, John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester, Claude Shannon, etc. Algunas de sus obras están traducidas al español. Una crítica interesante en **H. SEIDL**, *Sulla concezione tomista del rapporto tra anima e corpo dell'uomo. Commenti ad una interpretazione informatica di esso*, Angelicum 73 (1996) 21-66.

No es difícil la evaluación crítica de tal teoría. En primer lugar porque lo único que se nos dice es que *en el futuro*, habrá máquinas que hagan lo mismo que hacen los hombres. Esperemos, pues, al futuro porque profetizar siempre es arriesgado. Además se supone gratuitamente, y por ignorancia de la Filosofía, que lo físico-matemático es lo único real. En el capítulo VII de esta *Antropología Filosófica* veremos que la mente es irreductible al cerebro. Se supone también que la mente no hace sino combinar datos, como lo hace la Matemática. Pero es evidente que la mente humana, el hombre, el hecho humano global es mucho más que un procesador de datos. Es amor, sentimientos, ilusiones, temores, imaginación, creatividad espontánea, progreso en todos los campos, descubrimiento continuo de nuevas realidades, autoconciencia, órdenes axiológicos, tablas de derechos y deberes, y, sobre todo, libertad, es decir, capacidad de autodeterminarse. Del hecho de que la máquina proceda «inteligentemente» no se sigue que ella sea inteligente. Se sigue que está fabricada por un ser inteligente. Pero el ser inteligente, además de la capacidad de relacionar, lleva consigo otras muchas dimensiones que ciertamente no tiene la máquina. En el apartado siguiente consideraremos los hechos específicamente humanos que no pueden realizar los animales, mucho menos las máquinas.

No podemos multiplicar más los ejemplos. Los aducidos basten para tener una idea de las interpretaciones biologistas o monistas que se dan en nuestra época de las conductas específicamente más humanas. Autores tan destacados en el campo de la Antropología empírica como Arnold Gehlen, que ha estudiado con todo detalle el comportamiento humano y el animal, han demostrado que no es aceptable la ecuación hombre=animal, o biológico=humano, y mucho menos físico=humano, cosa que, por lo demás, es tan evidente por sí misma que, a primera vista, uno no puede menos de admirarse de que se ponga en duda. Gehlen hablando de la interpretación biologista del hombre escribe: «Afirmo que precisamente ese tipo de pensamiento, cuando se trata del hombre, *no* es biológico y produce descrédito al pensamiento biológico», y a continuación propone su tesis «en el hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único de la Naturaleza que ésta no ha intentado en ningún otro tiempo, ni en otra parte». Por ello no se puede estudiar al hombre sólo desde la zoología o desde la biología. «Cuando se trata del hombre, un estudio biológico no puede reducirse a lo meramente somático o corporal». Él propugna un método nuevo que llama antropobiológico y que nosotros no podemos seguir ni exponer aquí aunque tendremos que hacer alguna alusión a él [17].

También un famoso etólogo austriaco Irenäus Eibl-Eibesfeldt, discípulo y colaborador del fundador de la Etología, Konrad Lorenz, escribe: «Puesto que distintos críticos nos han acusado de explicar al hombre según unas bases animales o por medio de una biología sin valor, debemos señalar explícitamente que la Biología ve claramente la posición especial del hombre, precisamente en contraste con las actividades animales. Lorenz lo ha señalado repetidamente. En 1971 escribió: "No hay nada más alejado de nuestra intención que infravalorar la diferencia entre los patrones de comportamiento descritos de los animales superiores y aquellas actividades

17. **A. GEHLEN**, *El hombre*, Salamanca 1980, 15-17.

humanas que son dirigidas por la razón y la moral responsable. Nadie podría ver tan clara la singularidad de estas actividades, específicamente humanas, como aquel que las ve sobresaliendo del fondo de las normas mucho más primitivas de acción y reacción que, aun hoy día, tenemos en común con los animales superiores"»[18]. Hablar de la «inteligencia» de los animales como lo hacen algunos etólogos no deja de ser un antropomorfismo, una proyección de una cualidad que el hombre encuentra en sí, sobre la conducta animal. Las experiencias hechas con chimpancés y otros antropoides, que un tiempo provocaron gran interés y discusiones académicas, no han demostrado sino que los animales «superiores» pueden aprender algunas relaciones, siempre limitadas a un entorno fijo, bajo la influencia de estímulos y orientadas a las necesidades vitales, nunca una comprensión del logos de lo real en cuanto real, es decir, en cuanto ser[19]. Volveremos sobre estos temas al hablar de las relaciones mente-cerebro (VII 3).

3. Los fenómenos específicos del hombre

Más que alargarnos indefinidamente en contrastar opiniones en pro y en contra de la ecuación hombre=animal, pasamos ya a exponer algunos de los más significativos hechos humanos que son irreductibles al psiquismo animal o a comportamientos animales, y que, por lo mismo, postulan otra realidad. Queremos recordar de nuevo que para conocer la diferencia entre el animal y el hombre, más importante que considerar lo que el animal y el hombre pueden hacer es considerar lo que el animal no puede hacer y el hombre lo hace.

a) La indigencia natural humana

En primer lugar, hay que advertir que el hombre nace mucho menos preparado para la vida que los demás animales. Lo hace notar también Gehlen: «Morfológicamente, el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la *carencia* que, en cada caso, hay que explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir, no-evolucionado; de otra manera, esencialmente negativo. Falta el revestimiento de pelo y, por tanto, la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque y una formación corporal apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de

18. **I. EIBL-EIBESFELDT**, *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento*, Barcelona 1979, 17. Biólogos tan sobresalientes como A. Portmann y F.J. Ayala piensan también que, desde la biología, hay que admitir que el hombre es un caso único, inexplicable e incomprensible, y que su estructura y su actividad son radicalmente distintas de las de todos los animales incluidos los antropomorfos. Los atributos humanos están fundamentados en una naturaleza biológica, pero van mucho más allá de la biología y la trascienden hacia una zona esencialmente distinta; *cfr.* **A. PORTMANN**, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1951; *Zoologie und das neues Bild des Menschen*, Hamburg 1962; **F.J. AYALA**, *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1980.

19. Es clásico en el tema de las experiencias con antropoides el libro de **W. KÖHLER**, *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*, Berlin 1921.

los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos y durante toda su época de lactancia y niñez está sometido a una necesidad de protección incomparablemente prolongada»[20].

Según estos datos, es evidente que el hombre, tan mal dotado biológicamente, ya hace mucho que hubiera debido perecer. Sin embargo, ha sucedido exactamente lo contrario: ha dominado la Naturaleza, ha sometido a los animales y se ha constituido en señor de ellos. ¿Cómo explicar este hecho? ¿Qué hay en el hombre que, a pesar de sus graves deficiencias biológicas le permite ser el rey de la creación?

Es claro que podríamos recurrir legítimamente a la presencia en el hombre de un componente superior que llamamos espíritu o alma, inteligente y racional, pero antes podemos dar una explicación todavía dentro del campo, o al menos de la frontera, de lo biológico. Precisamente porque el hombre nace como un ser indigente e inacabado, más aún, siempre está inacabado, tiene que recurrir continuamente a una praxis de autodefensa, de autoformación y de autosuperación. Se deja educar largamente por otros para sobrevivir, intuye o entiende y hace suyas lentamente las normas y los valores, a medida que su conciencia despierta se impone a sí mismo un adiestramiento y una disciplina eficaz y selectiva en la acción. Es previsor, no vive sólo para el presente sino para el futuro que prevé y proyecta. Utiliza los recursos más arriesgados, ocultos y complejos de la naturaleza, y los modifica en su beneficio y en beneficio de los demás, como el fuego, el viento, el agua, la electricidad, el petróleo o la energía atómica. En ocasiones se adapta a la naturaleza pero en ocasiones le dice no, lo que sólo él puede decir, se rebela contra ella, no la obedece o la somete y la utiliza en grados superlativos. Este hecho llevó a Max Scheler a calificar al hombre como «el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad»[21]. Tocamos aquí el tema de la libertad que estudiaremos más adelante.

Los animales nacen especializados y por eso determinados por la naturaleza, el hombre se hace a sí mismo utilizando, de modos muy distintos, las realidades naturales. De ahí las muchas diferencias que existen entre los mismos hombres. Gehlen define al hombre como «el ser práxico [...] es el ser que toma posiciones, que se forma una opinión, que da su dictamen, que toma partido porque interviene en las cosas»[22]. Es verdad que es un «ser práxico», pero con una praxis inteligente, es decir, que conoce lo real en cuanto real y puede organizar los medios al fin, de diversas maneras, entre las cuales elige una. Es un ser conscientemente teleológico y seleccionador. El hombre, con su esfuerzo personal, tiene que proyectarse su mundo porque sus instintos son insuficientes o ineptos, para llevarle a su plenitud aunque en realidad nunca logra su plenitud acabada, lo que no puede decirse de los animales. El mundo animal está programado desde su primera célula y cumplirá el destino, inexorablemente guiado por los instintos y las circunstancias. El mundo del hombre nunca está terminado. Max Scheler le llama «el eterno Fausto,

20. **A. GEHLEN**, *El hombre*, Salamanca 1980, 37.

21. **M. SCHELER**, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.9, Bern 1976, 44.

22. **A. GEHLEN**, *o.c.* 35.

la bestia *cupidissima rerum novarum*, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávido de romper los límites de su ser ahora; aquí y de este modo, de su "medio" y de su propia realidad actual»[23]. Esa realización no se desarrolla y se logra por sí misma como en los animales, sino por un esfuerzo continuado de aprendizaje, reflexión y voluntad libre. Experimenta una continua tensión entre lo que es y lo que quiere ser. Vive proyectado hacia la utopía que, como ha notado Ernst Bloch le mantiene en la búsqueda de lo que *todavía no* ha alcanzado. Es un «animal utópico».

b) La independencia del entorno

Este hecho innegable supone otro: la independencia del hombre con respecto a su entorno. El animal está vinculado a su entorno. Un entorno en el que encuentra satisfacción a sus estímulos y eso le basta. Es verdad que el hombre también busca la satisfacción de sus instintos pero, al mismo tiempo, se hace cargo de mucho más, conoce otras muchas realidades y se interesa por ellas aunque no le sean útiles ni le proporcionen una satisfacción. «Cierto es que a nuestros sentidos se les da sólo una parte fragmentaria del "mundo" –dice Gehlen– como a todos los órganos de percepción, incluso los animales [...]. El hombre, por lo general interpreta en lo percibido lo perceptible y en lo perceptible lo no perceptible y, sobre todo, su *comportamiento* afecta a todas esas esferas. Para la ardilla no existe la hormiga que sube por el mismo árbol. Para el hombre no sólo existen ambas sino también las lejanas montañas y las estrellas, cosa que desde el punto de vista biológico es totalmente superfluo»[24]. Esto demuestra que nos hallamos ante una superación radical de la rígida subordinación entre fuerza instintiva y estructura ambiental que es lo propio de los animales. El hombre llega mucho más allá de lo biológicamente necesario. El animal capta y conoce una parte del mundo lo que necesita del mundo, y eso es para él «todo el mundo». El hombre está abierto a todo el mundo, o mejor, a todo el ser.

c) El hombre es un yo-sujeto

La propiedad anterior significa además que el hombre sujeto, y en cuanto sujeto, puede distanciarse del objeto, comprenderlo como objeto, como realidad distinta de él mismo. Más aún, puede pensar y valorar el objeto no sólo como útil para sí, sino también de manera selectiva o aun desinteresada. Por eso, puede frenar sus instintos, contradecirlos y, lo que es más, sublimarlos y darles una orientación altruista, por ejemplo. Ello indica claramente la realidad de un yo que no se puede identificar con lo que es instintual y que tiene dominio sobre ello. El hombre es el único ser que puede decir «yo» y ver el mundo como «no-yo». Y puede decirlo precisamente cuando, como sujeto, entra en relación con los objetos mundanos, o con otros sujetos a los que también capta como realidades distintas de él y con las que, sin embar-

23. **M. SCHELER**, *o.c.* 44.
24. **A. GEHLEN**, *o.c.* 94.

go, entra o puede entrar en relación real. De hecho, el niño sólo dice «yo» después que ha dicho «tú» a su madre y después de que ha captado las cosas como realidades distintas de él mismo. Siempre estamos mediados por «lo otro» para llegar a nuestro propio yo. Pero llegamos[25].

El hombre se remite a sí mismo. Es una experiencia radical que expresamos con el pronombre «yo». Cada uno de nosotros se experimenta como un yo único, singular e irrepetible. Singularizado por sus caracteres biológicos y psíquicos adquiere poco a poco una personalidad original que le distingue de todos los demás y que, por el conjunto de sus opciones, asume la responsabilidad de su propio destino. Por eso, podemos decir «yo pienso», «yo quiero», «yo sufro», etc. Me siento miembro y solidario de la Humanidad, pero al mismo tiempo independiente de ella. Mi «yo» es el centro de mi mundo, sólo desde él contemplo lo demás y me realizo en una praxis. Kant ponía el yo trascendental como una condición de posibilidad de la unidad sintética trascendental de apercepción. Por él y en él se unifican todas las impresiones y se tiene la conciencia de unidad en el conocimiento. Es verdad, aunque no sólo en el conocimiento sino también en la acción tengo una autoexperiencia del «yo» como unidad y totalidad, como un elemento que reduce la pluralidad a la unidad y que me explica el conocimiento y la acción. El yo nunca es perceptible en sí mismo de modo directo e inmediato, pero cada hombre tiene la experiencia indudable de su unidad, distinta de todos los objetos y de la permanencia de esa unidad, como sujeto. Por eso nunca se podrá realizar una clonación de personas, aunque se llegase a realizar la de cuerpos. No es lo mismo cuerpo que persona.

De ahí surge también la experiencia de una soledad muy íntima. Yo y sólo yo tengo que cargar con la responsabilidad de mi existencia. Kierkegaard y Unamuno lo vieron con especial profundidad en la experiencia de una angustiosa soledad. «No hay otro yo en el mundo», es el estribillo que repite Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*. Aunque es verdad también que, en momentos de la más profunda intimidad con uno mismo, allá en el fondo del ser se experimenta la presencia indudable del último Ser en el cual estamos enraizados, que es el Ser de nuestro ser y del que san Agustín decía con admirable profundidad, que es «*intimior intimo meo*», más íntimo a mí que yo mismo.

d) La percepción del espacio y del tiempo

Ernst Cassirer propone como una característica específica del ser humano la percepción del espacio y del tiempo *como totalidades*. No acierta al afirmar que «no podemos concebir cosa ninguna real más que bajo las condiciones de espacio y de tiempo»[26] porque es evidente que infinidad de nociones reales podemos llegar a comprenderlas con independencia del espacio y del tiempo. Cuando, por ejemplo,

25. H. Plessner formula cuanto acabamos de decir en tres leyes que llama de la «artificialidad natural», de la «inmediatez inmediata» y del «puesto utópico», *cfr.* **H. PLESSNER**, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin ²1965, 309ss.
26. **E. CASSIRER**, *Antropología Filosófica*, México 1945, 71. Seguimos fundamentalmente el análisis de E. Cassirer en esta obra, 71-89.

definimos la justicia como «dar a cada uno lo suyo», tenemos un concepto inespacial e intemporal. Otro tanto se diga de los conceptos de los derechos humanos. *Et sic de ceteris*. Tendremos que desarrollar ampliamente el tema del conocimiento metaempírico e inmaterial al hablar de la potencia intelectiva humana. Pero hecha esta salvedad, su análisis sobre la representación humana del espacio y del tiempo es correcto.

Hay una diferencia radical en el modo como concebimos los hombres el espacio y como se lo representan no sólo los organismos inferiores sino los antropoides. Esas diferencias se descubren mejor por vía indirecta: analizando las formas de comportamiento. Existen *tipos* fundamentalmente diferentes de experiencia espacial y temporal. El nivel más bajo lo llama Cassirer *espacio y tiempo orgánico*. Es el que tiene cualquier animal por el que se adapta a las condiciones, sobre todo espaciales, para poder sobrevivir. Es un conjunto de estímulos y respuestas adecuadas. Saben moverse correctamente en *su* espacio y en *su* tiempo. Normalmente no se pierden. Pero es claro que no poseen un cuadro del espacio y del tiempo como totalidad. Por eso no intentan dominarlo ni pueden formularlo o definirlo. Se adaptan pasivamente a *su* habitat limitado y a *su* tiempo limitado también.

Los animales superiores tienen lo que Cassirer llama *espacio perceptivo*, de naturaleza complicada por los diversos elementos que integra: experiencia óptica, táctil, acústica, cinestésica. Max Scheler demostró que al animal le falta un centro desde el que poder referir a una misma cosa concreta las funciones psicofísicas de su visión, audición, olfato, gusto y las *cosas* visibles, tangibles, audibles, olfativas o degustables. Como ya hemos dicho, no aprehende las realidades como cosas en sí sino como fenómenos estimulantes. Además el animal carece del concepto de un espacio universal que persista como fondo estable de nuestras sensaciones. Un perro que merodea por el jardín –demuestra Scheler– no es capaz de contemplarlo como totalidad, ni de situar los objetos particulares en el orden espacial de un todo. Para el perro sólo existen espacios *ambientes* particulares que cambian cuando el perro se mueve, y el perro no logra coordinar esos espacios ambientes en el espacio total del jardín independientemente de la posición de su cuerpo [27]. Eso que el animal no hace es lo que hace el hombre. Cassirer lo llama *espacio simbólico*. No de una manera inmediata sino mediante un proceso mental, complejo y difícil, llega el hombre a la representación de un espacio abstracto, homogéneo, indefinido, totalizante sobre cuya naturaleza han elucubrado mucho los filósofos [28]. Cassirer llama a este espacio *simbólico* en cuanto que puede expresarse en fórmulas matemáticas como ya lo hicieron Galileo, Kepler, Newton y Einstein. Es claro que tal concepción es ajena a cualquier animal.

Un problema paralelo es el del tiempo. El hombre no vive sólo el ahora, porque su presente «está cargado del pasado y henchido de porvenir», decía Leibniz. Es

27. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.9, Bern 1976, 36-39.

28. No entramos en la discusión cosmológica sobre la naturaleza misma del espacio, aunque nos parece acertada la teoría escolástica que define el espacio como «un ente de razón con fundamento en la realidad». Sobre el tema puede verse F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. 51, s. 1., n. 10, 11, 23, 24.

plenamente consciente de la continuidad y de la totalidad de su vida. Por eso piensa en la muerte y la previene. Heidegger define al hombre como *Sein zum Tode*, ser para la muerte, y toda su obra mayor *Sein und Zeit* es un análisis de la temporalidad como constituyente de la conciencia humana. Todo ello es impensable en el animal. Los pueblos más primitivos tenían ya sus ritos funerarios con los que simbolizaban su conciencia del pasado y del futuro, ritos que nunca han tenido los animales.

Precisamente porque el existir humano está transido de temporalidad y porque el hombre conoce, piensa y reflexiona sobre el pasado, el presente y el futuro, y hasta cierto punto puede orientarlo o dominarlo, decimos que el hombre es un ser histórico, es decir, que hace historia transformando la realidad mundana y la realidad social. Los animales no tienen historia, ni la hacen. Repiten indefinidamente los ciclos que les impone la Naturaleza, y si alguna vez cambian por una mutación genética, ésta es independiente de sus decisiones, es totalmente inconsciente en ellos. Son naturaleza, no son historia. La historicidad es propiedad exclusiva del hombre. Tanto es así que, en nuestra época, los pensadores historicistas poco menos que anulan la naturaleza del hombre para hacer de él sólo un *ens historicum*.

e) Función simbolizadora

Uno de los fenómenos más característicos y especificativos del hombre en cuanto hombre es su función simbolizadora. Nos referimos a la capacidad que tiene el hombre y, sólo él, de expresar muchas realidades bajo formas simbólicas. No es lo mismo signo que símbolo, aunque no siempre es fácil distinguirlos con precisión. Los signos son señales estimulantes que se dan en los animales y en los hombres, así los famosos reflejos condicionados de los perros de Pawlov. Los símbolos en cambio son signos convencionales y, por ello, sólo pertenecen al mundo humano. El símbolo, viene pues, a identificarse con un signo arbitrario, una realidad que por convención admitida, remite a otra [29]. Ya hemos recordado que ha sido Ernst Cassirer quien ha estudiado con más detenimiento la función simbolizadora del hombre hasta definirle como *animal simbolicum* [30]. Sin caer en generalizaciones ni en reduccionismos indebidos, sí es evidente que los hombres somos creadores de símbolos, es decir, que conocemos realidades inmediatamente como son en sí, pero que hay otras que sólo las conocemos o nos las representamos mediante signos convencionales o sistemas de símbolos.

El hombre no vive solamente en un universo físico como el animal, sino en un universo simbólico. Toma conciencia de sí a través de símbolos. Una clase social, una nación, adquieren conciencia de sí por sus símbolos, (la hoz y el martillo, la bandera, etc.). El hombre ha encontrado la manera de conocer y expresar realidades

29. J. Maritain define así el símbolo: «un *signo-imagen* ("Bild" y "Bedeutung" conjuntamente): algo sensible que *significa* un objeto en razón de una relación presupuesta de *analogía*», J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit*, Oeuvres complètes, VII, Fribourg Suisse 1988, 103-104.

30. Ver su obra *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. 1923-1929, sintetizada después en su *Antropología Filosófica*, ya citada.

que se hacen inteligibles para todos mediante símbolos, ya que en el símbolo se hace presente, de algún modo, lo simbolizado.

Entre los sistemas simbólicos más característicos que utilizamos los hombres están las matemáticas, el lenguaje hablado y escrito, los ritos religiosos y el arte, en sus diversas expresiones. Hay otros muchos símbolos humanos como son los adornos, los infinitos gestos del rostro o de las manos, el baile, los ritos funerarios, etc. Algunos animales tiene también ciertas expresiones de rabia, de terror, de ganas de jugar, de satisfacción, etc, pero con ellas sólo expresan emociones subjetivas, nunca designan ni describen objetos, en cuanto conocibles. No dan el paso del lenguaje afectivo al lenguaje proposicional, de lo subjetivo a lo objetivo. Los animales tienen algunos signos pero carecen de símbolos propiamente dichos. Un signo es una parte del mundo físico, el símbolo es exclusivo del mundo humano. Los signos son «operadores», los símbolos son «designadores» (Cassirer). Los animales tienen sistemas de signos heredados que les facilitan la adaptación y la defensa pero no han construido un sistema de símbolos para expresar realidades objetivas metasensibles o conceptuales. Y son los sistemas de símbolos algunos de los componentes más característicos de las culturas humanas.

f) El lenguaje

Sin duda ninguna que el sistema simbólico más complejo y al mismo tiempo más humano, es el lenguaje. Se ha estudiado mucho la comunicatividad entre animales, y también el «lenguaje» animal [31]. Se han hecho toda clase de experiencia y de intentos para hacer «hablar» a los animales antropomorfos como los chimpancés. W.H. Thorpe narra la experiencia con el joven chimpancé «Viki», «el resultado fue que en seis años "Viki" solamente aprendió cuatro sonidos que se aproximaban a palabras inglesas y ni siquiera mucho» [32]. Algún mayor éxito se tuvo con la joven chimpancé «Washoe», en tres años aprendió el uso de ochenta y siete signos del método norteamericano LAS para sordos. No es gran cosa. Algo parecido se logró con «Sarah» otra joven chimpancé [33].

No parece arriesgado afirmar que son experimentos que al final no prueban sino la irreductibidad del habla humana a unos signos rudimentarios que acaban por repetir miméticamente los animales. Henri Delacroix cita las conclusiones de Rabaud: «los monos no poseen más lenguaje articulado que los otros animales vertebrados o invertebrados. Las pretendidas pruebas suministradas por las abejas, las hormigas y las avispas, sólo constituyen una interpretación arbitraria de hechos mal observados [...]. Expresar una emoción no es un medio de comunicación. El ruido

31. Ver, por ejemplo la síntesis de **W.H. THORPE**, *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid 1980, Capítulo 3: *Lenguajes animales*. El autor, tiene una postura un tanto ambigua respecto al hombre. A veces afirma una diferencia esencial entre los animales y el hombre (ver pp. 353-358ss.), a veces se atiene a una diferencia sólo gradual: «¿No será que existe una auténtica sima entre los dos? [...] Desde el punto de vista de los rasgos comentados no existe tal sima» (269); ver pp. 295-296 a propósito del lenguaje.

32. *O.c.* 280.

33. *O.c.* 281-286.

que hace un individuo, o su agitación, puede excitar a otros y propagarse. Esto no es un lenguaje» [34].

El lenguaje es consecuencia de la capacidad de simbolizar y ésta es, a su vez, consecuencia del pensamiento reflexivo y relacional exclusivo de la razón humana. El lenguaje posibilita el pensamiento pero sin el pensamiento nunca hubiera habido lenguaje. Sólo el ser autoconsciente, capaz de reflexión, capaz de estar presente a sí mismo, puede distinguir entre realidad y símbolo, puede relacionar ambos y crear ese conjunto maravilloso de símbolos convencionales pero transparentes que son las palabras. Para hablar hace falta conocer realidades distintas o distinguibles del sujeto cognoscente en cuanto cognoscente. Por eso, el animal no habla porque recibe estímulos y reacciona a ellos pero no conoce reflejamente realidades en cuanto distintas o distinguibles del sujeto.

En las palabras toma forma sensible la idea o representación inteligible o racional, se hace así presente a la conciencia humana y, lo que es aún más asombroso, el conjunto de palabras que forma el lenguaje y los conceptos contenidos en ellas pueden ser transmitidos a los demás. Los otros no sólo reciben unas vibraciones acústicas en su tímpano cuando oyen, o unas ondas lumínicas en su retina cuando leen, sino que escuchan y entienden el contenido conceptual, traducen el sonido o el signo a idea, entienden, y se posibilita así una intercomunicación única e infinitamente enriquecedora. Con el lenguaje penetramos hasta lo más profundo del ser de los otros y les transmitimos nuestras ideas. Una conversación o un libro son mucho más que conjuntos de sensaciones.

Con las palabras el hombre designa cosas concretas que, de suyo, no tienen nada que ver con las palabras. En español llamamos «casa» a lo que los romanos llamaban «domus» los alemanes llaman «Haus», los franceses «maison», los ingleses «House» [35]. A cada cosa la ponemos un nombre concreto. Todo símbolo concreto e individual se refiere a una cosa individual. Pero, por la capacidad humana de abstraer, tenemos también innumerables símbolos universales con los que designamos a todos los individuos de la misma naturaleza. Es claro que las palabras sirven también para la objetivación y para la conformación de nuestros conocimientos. El pensamiento es un lenguaje *áfono*. Pensamos con palabras aunque no las pronunciemos, y sin ellas no podemos pensar, avanzamos en el conocimiento, nos intercomunicamos y vamos mucho más allá de los reflejos puramente sensoriales. La infinita potencia y riqueza del espíritu humano se muestra en que con sólo veintiséis o veintiocho signos fonéticos o gráficos, podemos formar y expresar infinitos conceptos e ideas, toda la riqueza del ser, de las ciencias, las artes y de la convivencia humana, y aquellos con los que nos comunicamos, nos escuchan o nos leen, nos entienden y les entendemos.

34. **H. DELACROIX**, *En los umbrales del lenguaje*, en **E. CASSIRER, A. SECHEHAYE** y otros, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Buenos Aires [3]1972, 13-14.

35. W. Humbolt, según refiere E. Cassirer, se negaba a admitir que las diferentes lenguas no sirviesen sino para asignar nombres a unos mismos objetos. En su entender, la diferencia de lenguas proviene menos de la diferencia de sonidos y de signos que de las concepciones del mundo, *cfr.* **E. CASSIRER**, *El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos*, en **E. CASSIRER, A. SECHENAYE** y otros, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Buenos Aires 1972, 21.

Más aún, el lenguaje hablado o escrito no es sólo fonética, ni semántica –siendo éstas muy importantes– sino sobre todo sintaxis, es decir, capacidad de coordinar y unir las palabras para formar proposiciones más complejas con sentido –sujeto, verbo y complementos– y de unir esas proposiciones o sintagmas en sistemas a su vez más complejos según las leyes de la lógica, hasta formar el discurso y las ciencias. Toda la riqueza de la cultura humana acumulada, transmitida y aumentada siempre más, a lo largo de los siglos.

«Sin el simbolismo –dice Cassirer– la vida del hombre sería la de los prisioneros en la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos, sin acceso al mundo ideal que se les abre desde dimensiones diferentes, la religión, el arte, la filosofía y la ciencia»[36].

¿Qué juzgar, ante estos hechos, de la proposición de W.H. Thorpe: «por muy grande que sea el abismo que separa a los sistemas animales de comunicación del lenguaje humano, no existe ninguna característica única que pueda ser utilizada como criterio infalible para distinguir entre los animales y el hombre, a este respecto»?[37] Nuestra respuesta es que, efectivamente, no existe una característica única, sino todas las características del lenguaje humano muestran la irreductibilidad de los rudimentarios signos de los animales a la capacidad admirable del lenguaje humano.

Hay una vinculación indudable del lenguaje humano a determinados sistemas neurofisiológicos. Se sabe que el encéfalo es la base anatómica del lenguaje, se sabe la importancia de «la corteza cerebral adaptativa» (Penfield), y de las neuronas adaptativas, se sabe que algunas funciones lingüísticas se relacionan con determinadas zonas de esa corteza adaptativa, de modo que lesiones en esas zonas pueden alterar las funciones lingüísticas. Todo ello significa que el yo pensante no es sólo la inteligencia ni la razón, ni el alma –de la que después hablaremos– sino la persona entera. Cualquier acto humano es de la persona entera. Sólo con el cerebro y el sistema fonológico la persona humana no podría hablar. Sólo con el alma tampoco. Por eso una lesión cerebral puede obstaculizar o suprimir la locución o incluso el pensamiento. Pero sobre esto volveremos al hablar de la unión substancial de alma y cuerpo.

Cuándo y cómo nació el lenguaje en el hombre ha sido tema discutidísimo, sobre todo desde la Ilustración. Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis de Bonald (1754-1840) lo consideraban como revelado por Dios a los hombres en una primitiva lengua común y, con el lenguaje, Dios habría revelado todo un conjunto de verdades metafísicas, religiosas y morales que se transmitirían por tradición. Hoy son principalmente los antropólogos los que estudian este problema en el que no podemos detenernos nosotros[38].

36. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, México 1971, 70.
37. W.H. THORPE, *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid 1980, 295.
38. *Cfr.* A. GEHLEN, *El hombre*, Salamanca 1980, 315-323, que recuerda las conclusiones de investigadores últimos como Mc. Dougall, H. Paul, Wund, Jespersen y Kainz.

g) *El arte*

Otra de las funciones simbólicas más características del hombre, y a la que ciertamente no alcanzan los animales, es la expresión artística de la belleza y su contemplación.

El arte puede ser imitación de la Naturaleza, como lo es en la pintura costumbrista o en la del paisaje natural, pero con más frecuencia es una idealización, un intento de perfeccionar la naturaleza y de construir lo que ella no construye, de transcenderla hacia formas en las que se exprese una armonía, una perfección superior que sólo la mente humana concibe e intenta plasmar después en el mármol, en la tela, en la música o en la poesía. Es verdad que el arte no es sólo expresión de la belleza porque a veces puede ser expresión de sentimientos sublimes o trágicos, alegres o dolorosos, pero siempre requiere una intuición del artista que sabe plasmar en el lienzo, en el mármol, en notas musicales, en gestos teatrales, o en palabras, el sentimiento profundo y bello con el que los demás se sienten identificados o conmovidos. Si de alguna manera no hay belleza no hay arte en sentido estricto. Habrá técnica que es otra cosa.

En toda creación artística encontramos una estructura teleológica definida: se busca expresar la belleza, transmitir un sentimiento, encarnar una idea, provocar una impresión de proporción y ritmo. El artista es un descubridor de las formas que luego intenta sensibilizar. Leonardo de Vinci hablaba de la finalidad de la pintura y la escultura como un *saper vedere* la forma, en el sentido griego del término μορφή, para luego hacerla sensible.

La experiencia estética que la contemplación de las obras artísticas produce es inexpresable. Cuando estamos absortos en la contemplación de una gran obra de arte presentimos un nuevo reino, el de las formas ideales o belleza absoluta de la que habla Diótima, la extranjera de Mantinea, en el *Banquete* de Platón, una belleza que es más real que la de los colores o los sonidos porque los transciende. Vemos la realidad toda con una luz nueva. Así nos sucede ante la catedral de Burgos, la *Quinta Sinfonía* de Beethoven, el *Entierro del Conde de Orgaz* del Greco, el *Edipo Rey* de Sófocles, el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz o la parábola del hijo pródigo que, a mi juicio, es la página más bella de la literatura mundial. No es extraño que Aristóteles hable de la catarsis o liberación que producen ciertas obras artísticas. Una liberación por sublimación.

Pero no es nuestro intento aquí disertar sobre Estética, o Teoría de la belleza. Sólo pretendíamos destacar la capacidad humana, y sólo humana, de intuir la belleza, de crearla y de admirarla, de llegar hasta lo más profundo de los sentimientos humanos, y la potencia del espíritu humano para expresar esa belleza, o esos sentimientos, de modo que conmuevan a los demás porque se establece una corriente de empatía entre el artista y los que contemplan, escuchan o leen su obra. Heidegger ve en el lenguaje poético la experiencia original de la verdad del ser[39]. Nada de esto

39. *Cfr.* M. HEIDEGGER, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1981; *Hölderlins Hymne*, Halle, s.a; *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959; *Ueber den Humanismus*, Frankfurt am Main 1949.

se encuentra en el mundo animal. Aprisionados los animales por los instintos y por los estímulos, nunca los trascienden, ni pueden negarse a ellos para proponerse otras metas. Ignoran la gratuidad y, por lo mismo, el gusto de crear y de elevarse hacia niveles superiores de armonía, medida, proporción, o hacia lo profundo, o hacia lo sublime. Ni tienen más teleología que la que les imponen los instintos, ni nos han legado creación artística alguna, ni pueden legárnosla.

h) La ciencia

Internarse en el fenómeno humano de la ciencia es internarse en un laberinto de teorías, definiciones y divisiones y en uno de los más desconcertados y desconcertantes espectáculos de polisemia anárquica con que cabe encontrarse [40]. Por eso no entraremos en él. Para nuestro intento nos basta con considerar el fenómeno del conocimiento científico como un hecho específica y únicamente humano.

De manera general, suele entenderse por ciencia aquel conjunto de verdades ciertas acerca de objetos universales y necesarios, y lógicamente enlazadas entre sí de manera que formen un sistema coherente [41]. Esta definición no debe entenderse en sentido rígido, pues en la ciencia moderna caben las hipótesis de trabajo y otras proposiciones que, aunque tenidas por ciertas, pueden con nuevos conocimientos ser falsables. Frente al principio de verificabilidad empírica propuesto como criterio de lo científico por los Neopositivistas, Karl Popper propuso el principio de la falsación. Una proposición puede ser tenida por científica mientras no sea demostrada como falsa. Algunos autores, con santo Tomás, incluyen en el concepto mismo de ciencia el conocimiento por las causas. No bastaría la sistematización metodológica de los datos [42].

Pero más allá de disputas y matices, una cosa aparece como absolutamente cierta, a saber, que sólo el hombre ha sido capaz de alcanzar saberes ciertos, objetivos, universales y sistemáticos sobre la realidad, sobre todas las áreas de la realidad, sea sobre las realidades físicas (ciencias de la Naturaleza), sea sobre las realidades humanas (ciencias del hombre). Ernst Cassirer dice con excesiva euforia: «la ciencia representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre y puede ser considerada como el logro máximo y característico de la cultura» [43]. La afirmación es excesiva porque el logro máximo de la cultura humana es la vida moral y religiosa. Pero sí es cierto que el haber logrado leer las estructuras inteligibles que hay en lo sensible, haber conseguido formular en enunciados teóricos y universales esos conocimientos, haber descubierto sus conexiones lógicas hasta reducir los conjuntos a sistemas, haber encontrado y formulado las causas de los fenómenos y, con todo ello, haber desvelado muchos misterios de la Naturaleza, y haberla dominado, en gran parte, para ponerla al servicio del hombre es una hazaña colosal que muestra y demuestra el poder de la inteligencia y de la razón humanas y la superioridad del hombre sobre todos los animales. Los grandes tratados de Física o de Derecho, de Medicina o de Filosofía, las universidades y las academias, las bibliotecas y los laboratorios, las revistas y los congresos científicos, son creaciones humanas tan elocuentes por sí mismas que no dejan lugar ninguno a una duda razonable sobre la condición singularísima del hombre y sobre su puesto único y supremo en el cosmos. Y el proceso científico no está terminado. Más bien podemos pensar que está en sus comienzos. Hasta qué límites de conocimiento y de sistematización habrán podido llegar los hombres de aquí a mil o a cinco mil años, es para nosotros irrepresentable, pero no es temerario asegurar que habrán alcanzado metas insospechadas.

40. Se puede consultar **J. MONSERRAT**, *Epistemología evolutiva y Teoría de la ciencia*, Madrid 1983. No podemos estar de acuerdo con él en su hipótesis emergentista que nos parece infundada, pero es muy abundante como información y erudición acerca de las muchas Teorías de la Ciencia.

41. *Cfr.* **J.M. DE ALEJANDRO**, *Gnoseología*, Madrid 1974, 471.

42. **S. THOMAS**, *Contra Gentes*, l. I, c. 94; **A. MILLÁN PUELLES**, *Léxico filosófico*, Madrid 1984, voz *Ciencia*.

43. **E. CASSIRER**, *Antropología Filosófica*, México 1971, 304.

Es claro que la ciencia tiene mucho también de significación simbólica. Galileo Galilei (1564-1642) no es tan importante en la historia del pensamiento por haber defendido el heliocentrismo, que al fin y al cabo es un problema astronómico, cuanto por haber descubierto la estructura matemática y matematizable de la Naturaleza, es decir, la posibilidad de formular sus leyes en términos matemáticos, lo que es lo mismo que expresarla en fórmulas simbólicas. Posteriormente, René Descartes (1564-1650), mejor matemático que filósofo, descubrió la Geometría analítica: a toda figura geométrica le corresponde una ecuación, y a toda ecuación una figura geométrica. Con ello posibilitaron ambos una correcta y fácil interpretación de la Naturaleza y el consiguiente dominio sobre ella. Las Matemáticas se convertían así en una ciencia exacta y a la vez simbólica de las realidades sensibles.

Pero no sólo es eso. Es también que los enunciados científicos son síntesis de los múltiples datos que nos llegan por los sentidos. Kant vio con agudeza que conocer y pensar es unir y que cuanto más perfecto y elevado es el conocimiento más unificados quedan los datos inmediatos, hasta llegar a los principios generales de las ciencias y más adelante –aunque Kant ya no lo comprendiera– a la formulación de los últimos principios del ser que constituyen la Metafísica. Ahora bien, los conceptos universales, en general, de los que hablaremos después, y las proposiciones universales, sea de las ciencias de la Naturaleza como la ley de la gravedad de Newton $g = \frac{[\text{illegible}]}{d^2}$, o la ecuación entre energía y masa de Einstein $E = mc^2$, sea de las ciencias humanas como la formulación de los derechos humanos o los códigos civiles son constructos humanos –y sólo humanos– que expresan en fórmulas lingüísticas contenidos reales. Nadie dirá que las fórmulas de la Física, o de la Química, o los enunciados de la Carta de las Naciones Unidas sobre derechos humanos no enuncian realidades. Pero las enuncian en proposiciones y fórmulas lingüísticas simbólicas que contienen y transparentan realidades.

Así la ciencia creada por el hombre le proporciona la seguridad de un mundo que se mueve con leyes constantes. En medio de los muchos acontecimientos cambiantes de la Historia, el hombre ha construido un orden científico que es muy superior al orden de la pura Naturaleza y de los instintos. Sólo un ser dotado de una potencia cognoscitiva esencialmente superior a cualquier potencia animal ha podido realizar la fantástica hazaña de la ciencia.

La ciencia a su vez ha hecho posible el progreso humano. Mientras que los antropoides están absolutamente estancados en una monotonía desesperante y desesperanzada porque no dan el más mínimo indicio de progreso hacia metas mejores, el hombre, en conjunto, ha progresado muchísimo en el desarrollo material y también, aunque menos, en el desarrollo moral. Desde las cavernas del Neandertal a las casas confortables de hoy, desde las hachas de piedra a las computadoras, desde las relaciones de esclavitud al respeto a la dignidad de las personas, desde el culto al sol hasta el culto al Dios que hizo el cielo y la tierra, hay un proceso fantástico que los hombres han recorrido paso a paso siempre hacia delante.

i) La ética

Hemos hecho algunas alusiones a las ciencias de lo humano como tal y al progreso de las costumbres. Pero el hombre ha reflexionado tanto sobre su propia naturaleza que ha llegado a constituir una ciencia de los comportamientos, acerca del bien y del mal, que llamamos Ética o Filosofía Moral.

Se tienen datos de que el hombre ha comenzado a distinguir entre el bien y el mal moral por lo menos desde hace cerca de cuatro mil años, deducidos de las inscripciones sepulcrales egipcias del tercer milenio antes de Cristo. Pero fue Aristóteles el primero que escribió no uno sino cuatro tratados de Ética[44] y, a partir de él, progresivamente, se suceden los estudios sobre las costumbres morales humanas. Los filósofos estóicos hicieron avanzar mucho esta ciencia del comportamiento moral. Pero es innegable que la influencia decisiva ha sido la de la revelación judeo-cristiana. Su luz, venida de lo alto, ha servido para iluminar al hombre, cuya razón, dejada a sí misma, se extravía muy fácilmente cuando tiene que responder a preguntas tan delicadas como en ocasiones son las preguntas por el bien y el mal.

La Filosofía Moral se suele definir como «la ciencia que versa acerca de la rectitud de los actos humanos partiendo de los últimos principios de la razón» [45]. Es una ciencia en cuanto que es un sistema de verdades universales demostradas acerca del mismo objeto. Versa sobre los actos humanos, es decir, sobre los actos que hace el hombre con plena advertencia y plena libertad. Pregunta por la rectitud o no de esos actos, o sea, considera si los actos humanos son o no son conformes a la naturaleza de la persona humana tomada en su totalidad, como un ser espiritual encarnado en un cuerpo y formando una unidad con él. Por fin, investiga el valor moral de los actos humanos partiendo de los últimos principios, del último fin del hombre, de su condición de persona, de la Ley Natural, de todo aquello que debe orientar la dimensión moral de toda actividad humana, sea individual, familiar, económica, social, política, etcétera.

Construir una ciencia tal supone una larga y compleja reflexión sobre lo que es la persona, sobre el orden en el que debe moverse, sobre su fin último, sobre el acto

44. *Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco, Magna Moralia, Sobre las virtudes y los vicios.* No entramos en la disputa provocada por J. Zürcher sobre la autenticidad de las obras de Aristóteles.

45. S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, t.I. Madrid 1942, 33.

humano, sobre el conocimiento y la libertad, sobre la ley y la conciencia, sobre los derechos y los deberes, sobre las relaciones obligatorias para con Dios, para con los demás y para con uno mismo.

La Ética supone también en el hombre la capacidad de formarse juicios de valor sobre los diversos objetos o actos que tiene que realizar y entre los que tiene que elegir. Puede captar valores absolutos o condicionados, más importantes o menos importantes, entitativos o cualitativos. Y lo mismo que aprehendemos los valores cualitativos captamos también sus antivalores: A la justicia se opone la injusticia, a la humildad el orgullo, al amor el odio, a la pureza la impureza. El hombre sabe que tiene que elegir y experimenta el deber de elegir bien.

Cuando Nietzsche intenta «la transmutación de todos los valores» es porque ha captado perfectamente que el hombre se mueve por valores y no sólo por instinto. No hubiera propuesto lo mismo para los animales. Aquí nos fijamos, sobre todo, en los valores morales. No aprehendemos los valores indiferentemente: el hombre experimenta la obligación moral, es decir, *el deber* de conformar su conducta a valores morales objetivos, a cumplir lo que es moralmente bueno y evitar lo que es moralmente malo. Por eso experimentamos también la aprobación o el remordimiento de la conciencia, la esperanza de la recompensa o el temor del castigo. Todo ello está suponiendo el ejercicio de la libertad y de la consiguiente responsabilidad, vivido con pleno conocimiento y reflexión. Kant vio acertadamente que sin libertad no hay explicación posible del hecho moral. El hombre es un ser capaz de valorar diversos bienes y de autodeterminarse libremente por uno de ellos.

Porque los hombres han sido capaces de conocer no sólo el ser sino el *deber ser* han sido capaces también, desde muy antiguo, de enunciar códigos que orientan sobre el bien y el mal, sobre las actitudes y los hechos que merecen elogio o que son reprobables. Han redactado leyes que regulan los comportamientos sociales y códigos civiles, administrativos, penales, etc. La Ética ha fundamentado el Derecho.

Todos estos elementos: bien y mal moral, deber, conciencia, libertad, valor, responsabilidad, derecho, ley, son elementos exclusivos del hombre. Jamás aparecen indicios conscientes de ellos en los animales, ni pueden aparecer porque el animal se guía sólo por sus instintos y por los objetos que los estimulan.

j) La religión

No andaríamos muy lejos de la realidad si dijésemos que el hombre tiene, esencialmente, lo que Viktor Frankl ha llamado «voluntad de sentido». Esta expresión significa que inevitablemente el hombre se pregunta quién es, de dónde viene, a dónde va, qué tiene que hacer en la vida. O, de otra manera, que el hombre es un ser que no se conforma con vivir entre las cosas y las personas, necesita autotrascenderse, saber cuáles son las razones últimas de su ser y de su actuar. Ello es tan decisivo para la vida humana que el no encontrar su sentido último es una de las causas más influyentes en la aparición de los desequilibrios psico-patológicos o de las evasiones, desde las drogas hasta el suicidio. El hombre no tolera «el vacío

existencial»[46]. La mutilación de la trascendencia es la mutilación radical del hombre, de la que brotan muchas de sus frustraciones.

El ser humano apunta necesariamente hacia algo o hacia Alguien que sea más que él mismo y, si piensa con profundidad, no se conforma con un sentido inmanente al mundo porque, al final, cualquier hombre puede preguntarse con Unamuno: «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo?»[47] El mismo Unamuno escribe: «¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo?, ¿a dónde voy y a dónde va cuanto me rodea?, ¿qué significa esto? Tales son las preguntas del hombre así que se libera de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente»[48]. He ahí preguntas radicales que el animal no necesita –ni puede– hacerse. El animal no se hace preguntas.

Ahora bien, hacerse estas preguntas es ya un planteamiento religioso, porque el sentido último de la vida para que sea satisfactorio no puede inventarse, tiene que descubrirse. Más en concreto, lo que el hombre exige, explícita o implícitamente, cuando se hace esas preguntas es saber dónde puede encontrar la plenitud de la verdad, la plenitud del bien y la plenitud del amor y cómo dirigirse hacia esas realidades. El hombre es un ser siempre insatisfecho y siempre buscador de más verdad, de más bien y de más amor, en una palabra, tiende incoerciblemente a la felicidad. Cuando está en esa tensión, sabiéndolo o sin saberlo, está buscando a Dios. Albert Einstein afirmó que cuando un hombre ha encontrado una respuesta al problema del sentido de la vida es un hombre religioso. Paul Tillich ofrece la siguiente definición: «Ser religioso significa plantearse apasionadamente la pregunta por el sentido de nuestra existencia», y Ludwig Wittgenstein escribe: «Creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido»[49]. En suma, que la autoconciencia humana remite siempre, si no se la reprime, a una trascendencia. El hombre irreligioso lo es porque se detiene en su camino en busca de sentido, porque no llega hasta el final. Tal vez intenta tranquilizarse con la facticidad de lo que tiene y no quiere oír la voz que le está exigiendo buscar la plenitud. Así lo hacen algunos agnósticos contemporáneos[50].

Santo Tomás lo expresaba con su acostumbrada precisión y claridad: «Por naturaleza es innato a todos los hombres el deseo de conocer las causas de lo que ven; de donde por la admiración de las cosas que veían y cuyas causas estaban ocultas empezaron los hombres a filosofar. Al encontrar la causa descansaban. Pero la curiosidad no descansa hasta que llega a la causa primera, y entonces juzgamos que sabemos perfectamente, cuando conocemos la primera causa. Por tanto el hombre desea conocer la primera causa como último fin. Ahora bien, la primera causa de todo es Dios. Es, pues, el último fin del hombre conocer a Dios»[51].

46. *Cfr.* **V. FRANKL**, *Ante el vacío existencial*, Barcelona 1980, *El hombre en busca del sentido*, Barcelona 1982; *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona 1981.
47. **M. DE UNAMUNO**, *Del sentimiento trágico de la vida*, Obras Completas, IV, Madrid 1950, 495.
48. *O.c.* 486.
49. Citados en **V. FRANKL**, *Ante el vacío existencial*, Barcelona 1980, 114.
50. Ver, por ejemplo, el folleto de **E. TIERNO GALVÁN**, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1975.
51. **S. THOMAS**, *Contra Gentes*, l III, c. XXV.

Así pues, lo religioso y la religión es consubstancial al hombre y no existe, en absoluto, en el animal. Que luego la relación con el Absoluto sea una u otra, que se dé culto a un ídolo o al Dios que hizo el cielo y la Tierra, que se formule lo religioso en mitos más o menos fantásticos o en verdades reveladas, que se establezcan prohibiciones ingénuas o absurdas (tabúes), o verdaderos preceptos morales derivados de la religión, no significa sino la incesante búsqueda del Absoluto que constituye la esencia de lo religioso. De una o de otra manera todo hombre tiene o busca su Absoluto. La Historia de los mitos y de las religiones es la Historia humana de la búsqueda incesante de lo Incondicionado, de lo Misterioso, de lo Trascendente. No sería incorrecto definir al hombre como peregrino del Absoluto. Es ésta una experiencia que, con una expresión bergsoniana, podríamos llamar «experiencia metafísica». Max Scheler escribe: «Esta esfera de un Ser Absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo [...]. La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural»[52]. El hombre es el único ser que puede tomar distancia del mundo y de sí mismo para interrogarse sobre el sentido y el fundamento de su ser y de su existir. Siendo del mundo y de sí mismo puede objetivar al mundo y a sí mismo y buscar un Ser Absoluto que lo justifique todo. Cuando lo hace ya está siendo religioso[53].

El hombre, de una o de otra manera, se plantea, y se ha planteado desde sus orígenes, la relación o religación con un Ser Absoluto, lo que ni se ha dado ni puede darse entre los animales. Los etnólogos se han quedado sorprendidos, con frecuencia, al encontrar planteamientos religiosos análogos entre pueblos de toda la superficie de la Tierra y en las condiciones sociales y culturales más diversas. Los símbolos son diversos, pero la actividad simbólica con que los hombres han buscado una trascendencia es la misma.

k) Otros fenómenos humanos: la risa, el juego, la fiesta, el trabajo, la técnica

Aún podríamos añadir no pocos fenómenos humanos que no aparecen jamás en los animales, ni siquiera en los más evolucionados. Así, por ejemplo, la risa como

52. **M. SCHELER**, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.9, Bern 1976, 68.
53. Problema distinto es la representación subjetiva que de ese Ser Absoluto se forme cada persona. Ya hemos hecho notar en el c. II cómo Feuerbach que en *La esencia del Cristianismo* se interroga por las causas del fenómeno religioso, concluye que Dios no es más que una proyección hacia fuera de las indigencias subjetivas profundas de la persona, una personificación ficticia y extrasubjetiva de un ser que sacie las tendencias humanas hacia la verdad, el bien, la eternidad, la felicidad. Feuerbach confunde el aspecto psicológico de la religión con su dimensión ontológica. Una cosa es cómo se forman algunos hombres la *imagen* de Dios, otra cosa es si Dios *existe* realmente. La indigencia humana, bajo cualquiera de sus aspectos, es efectivamente una llamada a lo absoluto, a lo divino. Pero no es lícito afirmar, a continuación, que entonces lo divino *no es más que* una imaginación provocada por el deseo. Lo contingente *real* nos obliga a preguntarnos por el fundamento *real* del ser contingente. Ya que por definición, lo contingente *real* no tiene en sí su razón de ser, reclama un Absoluto *real* fundamento del ser de todo lo contingente.
Estudia ampliamente el hecho religioso **J. DE DIOS MARTÍN VELASCO**, *Fenomenología de la Religión*, Madrid, 1978.

expresión de un bienestar, de una alegría interior. Los animales expresan también sus momentos de euforia dando brincos o moviendo la cola, pero nunca ríen porque la risa humana proviene, generalmente, de la percepción de lo favorable, de lo gracioso, de lo cómico, de lo ridículo o de lo desproporcionado y esa percepción es exclusiva de una facultad racional que capta la armonía o la desproporción entre los medios y el fin, o los juegos de palabras, y lo expresa mediante una contracción de los músculos faciales y de los músculos internos intercostales que produce una expiración convulsiva interrumpida por la aspiración característica de la risa.

Los animales no conocen el humorismo, ni el ridículo. La risa supone, también una cierta tensión acumulada por la atención o suspensión que repentinamente se libera por las contracciones musculares del rostro. Es también la risa un modo de comunicación, es un gesto social sumamente rico y expresivo. Mientras que el rostro animal es absolutamente inexpresivo, el rostro humano, con los gestos de la risa, rompe la rigidez e impone una comunicación flexible, elástica y grata que coincide con modos de ser específicamente humanos. Cuando en un grupo se provoca la risa inmediatamente nos miramos unos a otros. No cabe duda que la risa es bienhechora porque transmite alegría y gozo. Aristóteles y los escolásticos consideraron la risa como un «accidente propio» de la naturaleza humana, una propiedad que se da en el hombre y sólo en el hombre y que, por eso, es también especificativa de su naturaleza. Algunos definen al hombre como «*animal risibile*» [54].

Frecuentemente vinculados con la risa y con la alegría están otros dos fenómenos humanos que son el juego y la fiesta. El juego es una actividad humana en que no es la naturaleza, ni la realidad, ni el instinto, los que imponen las reglas sino que son los hombres los que en un acto de libertad, establecen lo que llamamos «las reglas del juego», reglas que libremente pueden ser aceptadas o no, y libremente pueden ser cambiadas. El placer que encontramos en el juego, cuando no se transforma en negocio, es desinteresado; sólo se busca el éxito por el éxito. En el juego abandonamos nuestras necesidades prácticas e inmediatas para proporcionar a nuestro mundo una nueva forma, un tanto ilusoria pero sabiendo que es ilusoria. Si lo real es lo serio, el juego sería lo no-serio, aunque también es verdad que ciertas competiciones lúdicas ponen en riesgo lo más serio como es la salud, o la misma vida. Pero, en cualquier caso, es la aceptación libre y esperanzada del riesgo a cambio del éxito. Es el ámbito y la emoción de lo inseguro, lo indeterminado, eso que llamamos el azar o la fortuna, o la habilidad que se conjugan con la inteligencia y el esfuerzo. Por eso, a veces, el juego está rodeado de ritos simbólicos o de invocaciones a los númenes.

El juego tiene un ámbito especial en la fiesta, otra realidad que se encuentra en todos los pueblos por poco desarrollados que estén. La fiesta es la celebración cuasiritual de los acontecimientos de especial relieve para la identidad o estructura de una colectividad. Un componente de la fiesta es el juego por lo que comporta de libertad, de alegría, de creatividad, de exuberancia, de imprevisión, de fortuna y de esperanza, componentes todos profundamente humanos. En la fiesta, el juego puede tomar

54. Sobre la risa puede verse el ensayo de **H. BERGSON**, *Le rire*, Paris, [57]1950 y **H. PLESSNER**, *La risa y el llanto*, Madrid, Rev. de Occ., 1960.

múltiples formas, el deporte, el baile, el azar, las representaciones teatrales. En tod
ellas hay un amplio espacio para el desarrollo de muchas cualidades humanas y pa
una katarsis purificadora y liberadora de conflictos. El *homo sapiens* no puede m
nos de ser *homo ludens*. Eugen Fink llamó al juego «oasis de la felicidad» [55].

Hay otra modalidad de la actividad que sólo en el último siglo ha sido reconoc
da como plenamente humana y generadora de humanismo: es el trabajo. Es verda
que también los animales trabajan pero son tales las diferencias entre el trabajo d
los animales y el de los hombres que bien podemos considerar el trabajo human
como un elemento especificativo de la especie humana. Engels, dominado por
prejuicio economicista marxiano, quiso ver en el trabajo nada menos que el fact
que había conseguido la transformación del mono en hombre [56]. Nadie acepta ho
tal hipótesis. Marx, por su parte, acertadamente, ve en el trabajo una actividad aut
generadora del hombre porque «al mismo tiempo que mediante este proceso act
sobre la Naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia natural
za, desarrollando las facultades que en ella dormitan» [57]. El juicio es acertado
también lo son las consideraciones que Marx escribe a continuación: «Nuestro pun
to de partida es el trabajo bajo una forma que pertenece exclusivamente al hombr
Una araña realiza operaciones semejantes a las del tejedor, y la abeja avergüenz
con la estructura de sus celdas, la habilidad de más de un arquitecto. Pero lo qu
ante todo distingue al peor arquitecto de la abeja más experta es que aquél ha cons
truido la celda en su cabeza antes de construirla en la colmena. En la imaginació
del trabajador preexiste ya, de un modo ideal, el resultado en que concluirá su tr
bajo. No sólo opera un cambio de forma en las materias naturales; al mismo tiemp
realiza el fin proyectado; es consciente que ese fin determina, como una ley, s
modo de acción y a él subordina su voluntad» [58]. Efectivamente, animales y hom
bres tienden a la Naturaleza y la elaboran para saciar con ella sus necesidades. L
diferencia entre ambos está en que la teleología y la actividad humana son auto
conscientes, reflexivas, previsivas y volitivas.

El papa Juan Pablo II dedicó la encíclica *Laborem exercens* a exaltar el valor hu
manizador del trabajo y la dignificación que alcanza la persona mediante el trabajo
ya que con él domina la Naturaleza, la pone al servicio de los hombres, genera soli
daridad, posibilita la vida familiar y colabora con Dios en la evolución perfectiva d
la creación. «No hay duda –dice– de que el trabajo humano tiene un valor ético, e
cual está vinculado sin ninguna duda al hecho de que quien lo lleva a cabo es un
persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo» [59]
Mediante el trabajo el hombre afirma su autonomía frente a la Naturaleza y la so
mete a su servicio. El animal utiliza la Naturaleza, el hombre la domina.

55. Los estudios más importantes sobre el juego son: **J. HUIZINGA**, *Homo ludens*, Hamburg 195
E. FINK, *Das Spiel als Weltsymbol*, 1960; *Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels*, 1957.
56. **F. ENGELS**, *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, en *Dialektik der Natur*.
57. **K. MARX**, *Das Kapital*, t.I. secc. III, cap. V, Marx-Engels Werke, B.1, Berlin 1975, 192.
58. *Ibid.*, 193.
59. *Laborem exercens*, n. 6, AAS 73 (1981), 590.

El dominio de la Naturaleza es lo que hoy, por lo general, llamamos Técnica. El instrumento más frecuente de la Técnica para el dominio de la Naturaleza es la máquina. La máquina, su perfeccionamiento y la asombrosa complejidad de las máquinas, sobre todo mediante la electrónica, es una de las creaciones humanas más admirables y que mejor indican la superioridad absoluta del hombre sobre los animales. Cuando uno piensa en la complejidad y eficacia maravillosa de las computadoras, o en los vuelos espaciales, o en la investigación de los últimos componentes de la materia y de la vida, cuando uno contempla el perfeccionamiento de los laboratorios, o la riqueza inmensa de las bibliotecas, o la organización de los aeropuertos, o la edición de los rotativos y así tantas y tantas realidades humanas, no puede menos de sentir que el hombre está a una infinita distancia de los animales y que es absolutamente vano querer aproximarnos a ellos. El hombre, y la sociedad humana son otra cosa. Algún componente hay en el hombre que no existe en los animales y que nos eleva infinitamente sobre ellos. La Técnica sirve también para la organización de las sociedades, de la economía, de las comunicaciones, del comercio, de la salud, de la vida humana, en general. Que la Técnica, en ocasiones sirva para ocultar la verdad del ser y del hombre más que para desvelarla, como ha denunciado Heidegger, son problemas reales en los que no podemos entrar ahora [60].

Así podríamos seguir enumerando fenómenos y datos específicamente humanos que nunca realizan los animales, pero los que hemos comentado son suficientemente elocuentes para demostrar lo que intentábamos y hemos repetido, la diferencia y superioridad cualitativa del hombre sobre los animales.

Todos los elementos que hemos enumerado como específicos del hombre pueden ser integrados en el concepto genérico de *cultura*. Este concepto es sumamente amplio y explicado por los distintos autores de maneras muy diversas, pero con el Concilio Vaticano II podemos entender por cultura «todo aquello que desarrolla y perfecciona las innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras, grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos e incluso a todo el género humano» [61].

La cultura, así entendida, es una realidad exclusivamente humana. Autoconciencia y cultura son los dos factores radicales y últimos que diferencian lo humano de lo animal. Se implican mutuamente porque no puede haber cultura sin autoconciencia. Por eso, también, ni hay ni puede haber una «cultura animal». La cultura humana no es, como quería Freud, un conjunto de normas o costumbres que nos hemos creado

60. *Cfr.* M. **HEIDEGGER**, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 13-44; *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962. *Cfr.* también **J. ORTEGA Y GASSET**, *Meditación de la Técnica*, Obras Completas, V, Madrid 1955, 317-375.

61. Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, n. 53. Acta, vol. IV, period. IV, pars VII, Vaticano 1978, 53. Cfr. también **G. COTTIER, O.P.**, *La culture du point de vue de l'anthropologie philosophique*, Revue Thomiste 90 (1989), 405-425.

los hombres para regular y reprimir la *libido* y así hacer posible la vida social. Es, por el contrario, la expresión más alta de la infinita riqueza del espíritu humano.

De todo ello se deduce también la dignidad de la persona humana. En la Teología católica se exalta la dignidad de la persona desde la elevación al orden sobrenatural y a la filiación divina por la redención de Jesucristo. Son, sin duda, los más altos motivos. Pero, aun manteniéndonos en un nivel filosófico y racional, entendemos que la persona humana por ser racional y libre, por las capacidades culturales que esas propiedades comportan, por ser portadora de los valores más altos que hay sobre la Tierra, es digna de todo respeto, nunca puede ser reducida a número ni a cosa, ni manipulada como instrumento. Después de Dios nada más digno sobre la Tierra que la persona humana [62].

4. Instintos animales e instintos humanos

Tratando de descubrir las semejanzas y desemejanzas entre animales y hombres tenemos que detenernos, siquiera sea brevemente, en el problema de los instintos a los que ya hemos hecho alusiones y que tanta presencia tienen en la naturaleza y en la actividad de animales y hombres.

Hay que advertir, ante todo, que el término es lo suficientemente ambiguo y oscuro como para que existan muchas opiniones diversas y no sea fácil definir o delimitar con mucha precisión qué es un instinto, sobre todo tratándose del hombre [63]. Biólogos y psicobiólogos modernos son muy cautos en el uso y aplicación de este término, incluso a los animales, porque no siempre es fácil distinguir entre instinto y conductas complejas mal conocidas. También porque, no buenos conocedores de la Filosofía, se encuentran confusos cuando tienen que distinguir entre instinto e inteligencia y a veces llaman inteligencia a lo que es instinto.

En principio, como definición aproximativa al menos, de lo que es el instinto puede valer la que dio William James: «la facultad de actuar de tal modo que se produzcan ciertos fines sin preverlos y sin previa educación sobre el modo de realizar la actividad» [64]. Los instintos sirven a los animales y al hombre para desarrollarse, autoconservarse y reproducirse. Están dados, pues, para la conservación y el desarrollo del individuo y de la especie. Las notas distintivas del *instinto animal* son: a) una tendencia psicofisiológica compleja, lo que significa que pertenece al orden sensitivo y no al orden vegetativo, por lo cual en las plantas no se dan propiamente instintos, aunque las plantas «saben» también los modos de alimentarse y reproducirse, pero a esos modos no se les llama instintos; las plantas actúan por reflejos, pero el instinto es mucho más complejo que el reflejo; b) una tendencia específica compleja y uniforme dentro de ciertos límites en cada especie de animales, ordena-

62. Ofrece una buena síntesis de las diferencias entre el animal y el hombre un editorial de La Civiltà Cattolica, *Chi é l'uomo?*, quaderno 3308 (16 aprile 1988) 105-116.

63. Sobre las discusiones acerca del término «instinto» y su contenido puede verse **J.L. PINILLOS**, *Principios de Psicología*, Madrid 1981, 218-228.

64. **W. JAMES**, *The Principles of Psychologie*, t.II, London s.a., cap. XXIV, 383. Puede consultarse también **N. TINBERGEN**, *El estudio del instinto*, Madrid 1969.

da a un fin y admirablemente adaptada a él. Bergson dice que «el instinto es simpatía» [65]; c) es además innata y actúa sin que el sujeto tenga conocimiento de la finalidad del instinto. Los instintos no se aprenden, tanto es así que animales que no han conocido a sus padres, después ejecutan los mismos actos que ellos. Los padres los transmiten en la herencia genética. En cuanto los hijos nacen, están preparados para actuar. Sólo en algunos casos las crías reciben una enseñanza mimética sobre los modos de volar, por ejemplo, o sobre los modos de apoderarse de una presa hacia la cual ya tienden por instinto.

Los instintos son certeros de modo inmediato, en cuanto que de suyo actúan sin equivocarse a pesar de que, en ocasiones, su actividad es muy compleja. Son constantes, lo que significa que permanecen idénticos y repetitivos en todos los individuos de la especie; las arañas no perfeccionan su técnica de fabricación de las telas, ni las golondrinas hacen más confortables sus nidos. Las actividades de los instintos son especializadas, es decir, orientadas con seguridad hacia un término, muy concreto, y con unos medios muy precisos. Cada animal busca el alimento, construye su habitat o se reproduce de una manera muy determinada. Las actividades instintivas están adaptadas al medio ambiente normal aunque, en algunos casos, posean una cierta flexibilidad para una nueva adaptación, cambiadas algunas circunstancias externas. Algunos animales son capaces de reparar un daño causado accidentalmente o por la intervención del hombre.

Hemos dicho también que el instinto animal actúa hacia un fin pero sin conocimiento reflejo de ese fin. No sólo lo demuestran muchas experiencias, sino que, si reflejamente conociesen el fin y los medios, es evidente que modificarían y perfeccionarían esos medios y el mismo fin, pero nunca lo hacen. Además podría haber individuos «disidentes», pero no los hay. Sistemáticamente todos hacen lo mismo. Las arañas tejen su tela con precisión matemática. El hombre necesitaría una minuciosa reflexión y planificación. En la araña todo ocurre espontáneamente sin muestra ninguna de conocimiento previo, como si todo estuviera ya predeterminado. En el hombre habría diversos proyectos, en la araña sólo hay uno y siempre el mismo. Es propio también de los instintos desencadenarse indeliberadamente ante cierto tipo de estímulos externos o intraorgánicos y tender a la consumación incluso desaparecido el estímulo que los provocó.

Lo cierto es que todos nos quedamos asombrados ante las actuaciones maravillosas instintivas de muchos animales. Desde el pollo de la gallina que se forma dentro de la cáscara del huevo y cuando ya está desarrollado sabe picarla y romperla para salir al aire libre y crecer, hasta la previsión increíble de los himenópteros, como las hormigas, que limpian sus almacenes y vuelven a llenarlos para pasar el invierno, o las abejas que construyen esos panales de celdas perfectas donde depositar la miel y reservarla, existe una gama variadísima de sistemas instintivos previstos para organizar la vida y la conservación de las especies. En los vertebrados, especialmente en los mamíferos y animales superiores, con una mayor «conciencia», los instintos pueden experimentar mayores modificaciones por

65. *Cfr.* H. BERGSON, *L'évolution créatrice,* Paris 1917, 191.

la domesticación y el aprendizaje, principalmente creando en ellos reflejos condicionados [66].

Cómo han surgido los instintos en las diversas especies es problema oscurísimo y en el que nosotros no podemos entrar. Bergson consideraba la actividad instintiva como una continuidad de las actividades fisiológicas del organismo, como si fuese que se despierta o se añade una cierta «conciencia», primero en formas muy oscuras, gradualmente más luminosas, a los complejos procesos fisiológicos precedentes. El instinto continúa el trabajo por el cual la vida organiza la materia hasta tal punto que no siempre se puede mostrar dónde termina la organización y dónde comienza el instinto [67]. Los instintos surgen de una esfera subterránea y oscura que no es abarcable ni controlable, de los oscuros fondos de la vida que escapan a la determinación racional. Podríamos pensar en el «élan vital» de Bergson.

El instinto «atiende» a lo que hace, y más cuanto está más desarrollado o perfeccionado en orden a una adaptación para la conservación de la vida y para la continuidad de la especie. El principio vital como que «inspira» las tendencias hacia, y a su vez, la consecución del objeto del instinto produce siempre una satisfacción. El animal encuentra una sensación agradable en cada una de las acciones que le llevan hacia el fin general sin que él conozca ese fin.

El instinto es una especie de «inteligencia inconsciente» (Hegel), es decir, carente de reflexión, sin capacidad de estar presente a sí misma, pero, por ello mismo, está remitiendo necesariamente a una Inteligencia suprema y ordenadora, que en su acto creador ha programado en la materia los procesos por los cuales se debían conservar las especies, reproducirse y evolucionar.

Que también en el hombre existen esas tendencias pulsionales que llamamos instintos es innegable, a pesar de la discusiones entre instintivistas (McDougall, K. Lorenz) y conductivistas (Watson, Skinner) que piensan que nuestras tendencias e impulsos se deben sólo al aprendizaje. Hablando en general, en todo hombre normal existen instintos o tendencias pulsionales innatas anteriores a toda reflexión y aprendizaje en orden a la conservación de la vida, a la autodefensa, a la reproducción, a la convivencia social, a la satisfacción de las necesidades primarias. Al fin y al cabo, el hombre es también un ser psicofisiológico y aunque su psiquismo y su fisiología son distintas de las del animal, también él tiene una naturaleza dotada de tendencias innatas que le posibilitan y le facilitan su vida, su desarrollo y la continuidad de la especie. También él experimenta una tendencia a satisfacer sus necesidades y encuentra en ello una gratificación.

Podemos preguntarnos en qué se diferencian *los instintos humanos* de los instintos animales. Pronto aparece que la diferencia radical consiste en que el hombre, en primer lugar, experimenta el instinto pero normalmente posee un conocimiento *consciente y reflejo* del fin u objeto del instinto y de los medios para conseguirlo que no poseen los animales. Por eso puede elegir entre diversos medios, puede re-

66. Son especialmente importantes acerca del instinto de los animales las investigaciones de K. LORENZ, *Ueber die Bildung des Instinktbegriffes,* 1937.

67. *Cfr.* H. BERGSON, *L'évolution créatrice,* Paris 1917, 179-180.

trasar libremente la satisfacción del instinto o incluso, en muchos casos, puede negar al instinto su satisfacción. El varón célibe o la mujer virgen experimentan el instinto sexual, pero no lo satisfacen fisiológicamente por motivaciones ascéticas más altas. Por motivos humanitarios o sobrenaturales puede también una persona renunciar a la agresión a la que se siente inclinada instintivamente, incluso en situaciones de legítima autodefensa. Y así otros muchísimos casos.

En el hombre, el instinto no es un guía tan seguro como en los animales, ya que el hombre, por ser inteligente y libre puede deformar o canalizar en direcciones distintas, acertadas o erróneas, sus propios instintos. Así se explican actos heroicos como el martirio o el riesgo de la vida por salvar a otro, o actos viciosos como el abandono de los hijos, el terrorismo, la glotonería, el alcoholismo, etc.

El instinto humano que parece más seguro es el instinto de conservación de la propia vida, tanto es así que buenos psicólogos piensan que la persona que se suicida no realiza un acto humano, es decir, plenamente consciente y plenamente libre. Pero, si se exceptúa este caso, el número de realidades que puede entender el hombre como objetos de los diversos instintos es plural. Por eso no se siente necesitado a una sola respuesta, sino que puede elegir entre varias y puede elegir correcta o incorrectamente. Más aún, una vez decidido a realizar una acción, puede elegir entre diversas formas de realizar esa acción. El hombre puede fabricarse los estímulos que le atraen (gastronomía en el caso del hambre, erotismo y pornografía en el del apetito carnal, etc.).

Por lo demás, es claro que el hombre puede proponerse fines con independencia de los instintos y que por eso, puede también dominarlos o sublimarlos, como ya hemos dicho. No puede dejar de sentir el impulso instintual, pero sí puede dominarlo, cuando por influjos de la imaginación, o de complejos emocionales, o de la misma inteligencia, tiende al desorden o al abuso. En términos aristotélicos, el hombre no tiene un dominio «despótico» sobre los instintos, pero sí tiene un dominio «político» [68]. Esto significa que puede educar y dominar las tendencias instintivas guiado por valores superiores y que con el ejercicio puede crear hábitos de comportamiento superiores a los meramente instintuales. Se podría decir que en el animal, el instinto es más biológico que psíquico, o mejor, que en él lo psíquico nace sólo de lo biológico, mientras que en el hombre lo psíquico prevalece sobre lo biológico porque lo psíquico humano no brota sólo de lo biológico sino de una naturaleza singularísima en la que están fundidos dos componentes muy diversos, materia y espíritu. De ahí la diferencia radical entre instintos animales e instintos humanos. El hombre, ya por su misma contextura biológica es totalmente distinto del animal, esa contextura está trascendida por el componente espiritual y, por tanto, los instintos, la «animalidad» en el hombre significa algo muy distinto a lo que significa en el bruto.

Esa difícil unidad y simbiosis de lo material y lo espiritual es la que produce las desgarradoras contradicciones entre pulsiones instintuales y valores superiores, que con frecuencia, afectan a la persona y que san Pablo expresó, ya en la Carta a los Romanos, cuando escribe: «Realmente mi proceder no lo comprendo, pues no hago lo que quiero sino que hago lo que aborrezco [...]. Pues me complazco en la ley de

68. *Cfr.* **ARISTÓTELES**, *Política*, I, 5 1254 b.

Dios según el hombre interior pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7, 15-23). Esa difícil unidad en la que aparecen en el hombre, por una parte los impulsos instintivos violentos y brutales y, por otra, los valores superiores de la naturaleza humana que pretenden subordinar los instintos para evitar el predominio de la animalidad, es una de las causas de la confusión interior que experimenta el hombre. Si no se logra el equilibrio pueden aparecer neurosis psicológicas que se dan en él y no se dan en los animales.

Tenemos que advertir aquí que los instintos forman parte de la naturaleza humana pero no son sólo ellos la naturaleza humana. Con frecuencia se oye decir que ciertas actuaciones instintivas, como las sexuales extramatrimoniales son «naturales». Lo natural humano es lo que es conforme a la naturaleza humana. Ahora bien, la naturaleza humana, como demostraremos en otro capítulo, es una síntesis de materia y espíritu. Por ello, *lo natural* es la actuación conforme a un sistema de valores en el que los valores corporales, estén orientados y dirigidos por los valores espirituales y superiores. Los instintos somáticos deben, pues, estar subordinados y dirigidos por los valores superiores del espíritu. Entonces se actúa naturalmente, conforme a la naturaleza. En el caso concreto de la sexualidad lo natural es la castidad; cualquier actuación sexual fuera del matrimonio es antinatural, es corporal, pero no natural. Si por natural se entiende solo lo corporal, se identifica al hombre con el animal. Lo que se dice del instinto sexual, vale de todos los otros.

La clasificación de los instintos humanos ha sido objeto de innumerables estudios y la conclusión resultante es que el acuerdo unánime es imposible. «Tales intentos –dice Gehlen– naufragan sin excepción y por los mismos motivos que la teoría de los tipos: por la arbitrariedad de los presupuestos. Se ha declarado como lo "auténtico" del hombre el poder, egoísmo, sexualidad, instinto de imitación, instinto de repetición, impulso a exteriorizarse, impulso de afirmación, instinto de valorización, instinto de prosecución (abrirse paso), impulso motriz, instinto constructivo, impulso destructivo y muchos otros en todas las combinaciones posibles. McDougall habla ahora de dieciocho instintos fundamentales, entre ellos la curiosidad, el sentirse a gusto, el impulso a cambiar de lugar y el instinto de formar sociedad, mientras que Watson eleva el número a cincuenta. Shaffer afirma en *The psychologie of adjustment* que Bernard (1924), entre más de cien autores, había establecido 14.046 actividades humanas ¡calificadas todas ellas como "instintivas"!» [69]

Lersch divide a los psicólogos, por lo que hace a su interpretación de los instintos, en *monotemáticos* y *politemáticos*, es decir, los que reducen todos los instintos humanos a una primera y única tendencia radical, y los que creen que la gran variedad de tendencias y pulsiones humanas son independientes entre sí. Entre los primeros destacan Freud y Adler. Sigmund Freud (1856-1939) hace de la *libido* o instinto de placer, que viene a identificar con la sexualidad, el factor radical dinámico instintivo, aunque entiende la sexualidad en un sentido amplio ya que incluye entre los instintos sexuales, todos aquellos impulsos meramente afectuosos para los cua-

69. **A. GEHLEN**, *El hombre*, Salamanca 1980, 386.

les empleamos en el lenguaje corriente la palabra amor (eros). El conjunto de los impulsos inconscientes de la libido es «el ello» (*das Es*) fuente de energía biológico-sexual, dominada y reprimida por «el yo» (*der Ich*) y, sobre todo, por el «super-yo» (*der über-Ich*). Al final de su vida hablaba más bien de dos instintos básicos: *Eros* o instinto de vida y *Tánatos* o instinto de destrucción y de muerte. El principio de realidad y la cultura, iniciada por la prohibición del incesto, serían un medio represor de los instintos pero que hacen posible la vida humana.

También es, en cierto modo, monotemática la teoría de Alfred Adler (1870-1937) sobre los instintos, ya que afirma que el comportamiento del individuo no está guiado por el principio del placer y por el principio de realidad, como quería Freud, sino por la voluntad de poder, por el afán de superación, de semejanza divina. Las pulsiones sexuales no serían originarias, sino provendrían de la aspiración a dominar a otros. Los conflictos neuróticos provendrían de los sentimientos de inferioridad, no de la represión de la sexualidad. En la línea de Adler estaría también Nietzsche, de manera mucho más radicalizada.

El instinto sexual en Freud, la voluntad de poder en Adler o Nietzsche serían el instinto primario del que derivarían todas las demás pulsiones instintivas humanas.

De manera diferente hablan los que, con Lersch, hemos llamado *politemáticos*. Entre ellos se puede enumerar a Kant que propone como instintos fundamentales la sexualidad, el egoísmo, el anhelo de libertad, la ambición, el despotismo y la codicia. Schopenhauer propone, el egoísmo, la maldad y la compasión. McDougall, como ya hemos dicho, distingue hasta dieciocho, entre los que incluye también el estornudar, el toser, etc. A. Pfänder divide las tendencias en transitivas cuyas metas se hallan más allá del propio yo, y reflexivas que tienden a realizarse en el propio yo. Entre aquéllas y éstas aparecen los instintos de posesión, de defensa, de rendimiento, de actividad, de poder, de autoestima. Por su parte Ludwig Klages distingue entre instintos vitales, anímicos y espirituales [70]. Las enumeraciones y las teorías son infinitas [71].

Dicho esto, podemos admitir como válida la clasificación de los instintos del ya citado Philip Lersch [72]. Divide las tendencias pulsionales que podemos identificar con los instintos en: *Vivencias pulsionales de la vitalidad, Vivencias pulsionales del yo individual* y *Vivencias pulsionales transitivas*.

Se entiende por *Vivencias pulsionales de la vitalidad* las que tienen como finalidad tomar conciencia de la vida en lo inmediato, originario y dinámico de sus procesos, y serían: el impulso a la actividad y al movimiento, la tendencia al goce en general, la *libido* o tendencia sexual y el impulso vivencial entendido no en su significado general, sino como experiencia de estados endotímicos, cualesquiera que sean, en cuanto que tienen un valor sensible de presencia de la vida.

70. Hemos seguido en estas referencias a **PH. LERSCH**, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1962, 101-104.

71. Sobre la neurofisiología de las pulsiones instintivas pueden consultarse los libros de **J. ROF CARBALLO**, *Biología y psicoanálisis*, Madrid 1972, *Teoría y práctica psicosomáticas*, Bilbao 1984.

72. El tema de la fenomenología y clasificación de los instintos es más propio de la Psicología empírica que de la Filosofía del hombre. Por eso aquí nos limitamos a recoger la clasificación de los instintos tal como la hace un psicólogo serio y equilibrado, *cfr.* **PH. LERSCH**, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1962, 106-174.

Las *Vivencias pulsionales del yo individual* llevan a la persona a experimentarse como un yo singular y único. Entre ellas se encuentran el instinto de conservación individual (comida, defensa, lucha por la vida), el egoísmo que se dirige a tomar posesión del mundo y de las personas, y del mundo en rivalidad con las personas, y en ello se diferencia del instinto de conservación, así como también en que el egoísmo va mucho más allá de lo biológicamente necesario. Es también un instinto del yo individual la voluntad de poder, no entendida tanto en el sentido radical que le da Nietzsche sino como una tendencia a dominar el ambiente o la realidad para poder disponer de ella y a poseer una certeza de la superioridad sobre ella. Puede derivar hacia el autoritarismo, la opresión o la dictadura. En este grupo de tendencias entra también la necesidad de estima, porque el hombre proyecta su yo individual en un horizonte de valores suprabiológicos y necesita ser reconocido en su nivel de valores. Toda persona necesita y exige ser alguien para alguien. La persona recibe la imagen del valor de su yo, del juicio de sus semejantes. Otras tendencias de esta clase son: el afán vindicativo que puede derivar hacia el resentimiento; y el deseo de autoestimación o necesidad que tiene el hombre de darse un rango ante sí mismo como una exigencia del hombre para consigo mismo.

Por fin, existen las *Vivencias pulsionales transitivas*, es decir, aquellas que trascienden el yo y que por eso, a veces, se hallan en contradicción con las tendencias biológico-corporales. Están en primer lugar las tendencias dirigidas hacia el prójimo como la tendencia a la convivencia y a la asociación de la que hablaba Aristóteles cuando definía al hombre como animal sociable. También existe la tendencia a ser para otro que se expresa en la benevolencia y disposición a ayudar, es muy semejante a la tendencia al amor no ya como instinto hacia el sexo contrario sino amor de amistad y benevolencia, y que puede ser contradicha por la malevolencia, el rencor, el odio, el cinismo, el instinto de agresión, etc. Es también una tendencia que va más allá del yo el impulso a crear, a realizar en el mundo algo que acreciente sus valores objetivos, lo que requiere un trabajo y un esfuerzo que se ve compensado por los objetos creados. Lo es también el interés por saber o por la ampliación del horizonte de los conocimientos. Existen también, dentro de las *Vivencias pulsionales transitivas* las tendencias normativas, es decir, las tendencias al deber ser. Es lo que Kant creyó poder formular con su teoría del imperativo categórico moral presente en todas las personas. Por fin, existe como tendencia transitiva la tendencia inevitable hacia lo absoluto, hacia lo eterno, lo infinito, lo perfecto, lo totalmente verdadero, lo totalmente bueno, lo totalmente bello. Es una tendencia que parte de la experiencia de la propia indigencia y de la contingencia y fragilidad de todo. Por eso podemos llamarla tendencia hacia lo último.

No hace falta recordar que esta clasificación, aún siendo bastante completa, podría ser modificada. Las vivencias pulsionales proceden del complejo vital humano que es enmarañado y confuso y, por eso, los instintos o pulsiones no siempre aparecen en estado puro e individualizados sino más bien tejidos unos con otros.

Se puede discutir también si algunas de las acciones enumeradas sólo análogamente pueden ser consideradas como instintivas, sobre todo en el hombre, porque en ellas puede mezclarse el aprendizaje, lo emocional, la valoración consciente e

inconsciente. Mucho menos se puede afirmar que todas provengan de un primer instinto radical sino únicamente del fondo vital de la naturaleza humana. Actúan a veces por sólo el impulso interior, a veces como respuesta a estímulos externos. Son movimientos que obedecen a automatismos. Unos son más vehementes que otros. Los mismos impulsos tienen diversos grados de intensidad en diversos individuos o en diversas épocas de la vida. Todos pueden ser moderados y educados por la razón, la cultura, y por los valores superiores y espirituales y, sobre todo, por la libertad debidamente motivada. La persona es tanto más humana cuanto es capaz de lograr un mayor equilibrio en el dominio de los instintos, de forma que sirvan al completo y armónico desarrollo de ella misma según todos sus valores.

Otros problemas que plantean los instintos animales y los humanos son más propios de la Psicología empírica o de la Etología que de una Filosofía del hombre. Lo dicho basta para apreciar las indudables diferencias cualitativas que existen entre unos y otros [73].

---

73. Nos parece improcedente hablar de una *ética animal*, como lo hacen algunos biólogos o etólogos, porque el mismo concepto de ética está presuponiendo la libertad que ciertamente no existe en los animales. Otra cosa es estudiar la vinculación de ciertos comportamientos éticos humanos con los fondos biológicos, genéticos o neurofisiológicos de la persona que ciertamente existen y que pueden influir en la mayor o menor responsabilidad en el uso o abuso de la libertad. Sobre estos temas pueden verse **T. DOBZHANSKY**, *Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species*, New Haven 1962; **J. AYALA**, *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1980; **K. LORENZ**, *Sobre la agresión*, Madrid 1976; **E.O. WILSON**, *Sociobiología*, Barcelona 1980.

V

EL CONOCIMIENTO HUMANO

Hemos hablado, en el capítulo precedente, de ciertas diferencias entre animales y hombres que hacen ver con suficiente claridad la distinción cualitativa y específica entre aquéllos y éstos. Pero nos falta por explicar lo más específicamente humano que es su modo singularísimo de conocer y su modo singularísimo de autodeterminarse. Hemos de estudiarlo no sólo para comprender mejor la diferencia con los animales sino, sobre todo, para conocer más profundamente al hombre, ya que el aprehender la realidad es alcanzar la verdad y poder autodeterminarse hacia el bien es la libertad, supremas prerrogativas del ser humano. Por eso, vamos a dedicar este capítulo al estudio del conocimiento humano en su pluriformidad y el siguiente al estudio de la volición. Después tendremos que preguntarnos por las condiciones últimas de posibilidad o inteligibilidad de esas realidades humanas. Procuraremos, como siempre, atenernos a los datos de la experiencia y de la realidad, después a una reflexión que nos explique las estructuras últimas del ser humano porque no hacemos sólo fenomenología, ni menos behaviourismo.

1. La pregunta por las facultades

La Psicología empírica no se pregunta por las facultades del hombre en cuanto tales. Se conforma con la observación y clasificación de los datos empíricos y procura hablar de funciones, no de facultades porque este concepto es más metafísico. Pero en una Filosofía del hombre no podemos menos de inquirir cuáles son las facultades o potencias que permiten al hombre realizar actos de conocimiento sensitivo, recordativo, intelectual, racional, o actos volitivos. Porque si realiza estos actos es que tiene la facultad o potencia de realizarlos. Debemos preguntarnos qué es esa facultad o qué son esas facultades.

Podemos concebir la facultad, con los escolásticos, como *un principio próximo de operación*. Sin entrar en discusiones importantes pero minuciosas sobre las facultades que aquí no es posible, nos basta afirmar que la persona humana está efectivamente dotada de actividades diversas, sea experienciales presentativas o cognoscitivas de un objeto (ver, oír, imaginar, recordar, entender, razonar) sea experienciales

tendenciales o apetitivas, es decir, que tienden hacia un objeto o a retirarse de él, (el deseo, la complacencia, la irritabilidad, el temor, etc.). Pueden ser, dicho de otra manera, actividades de los sentidos (o datos de experiencia sensible), actividades intelectivas (simples aprehensiones, juicios), racionales (raciocinios, deducción, inducción), volitivas (decisiones, mandatos, amor, amistad, sacrificio por los demás, odio, etc.). Es indudable, pues, que en el hombre existen, como quiera que se interpreten, potencias o facultades con las cuales realiza los actos de su vida.

Santo Tomás precisa la naturaleza de las potencias humanas: la potencia, en cuanto es potencia, está ordenada al acto, no tiene realidad si no es con relación al acto al que está ordenada. El acto, a su vez, es relativo a su objeto formal, está especificado por él. Todo acto o es de una potencia pasiva o de una potencia activa. Si es de una potencia pasiva el objeto formal es su principio y causa eficiente. Así el color, en cuanto causa la visión, es el principio objetivo de la visión. Si es de una potencia activa el objeto formal es su término y su causa final, así el deseo de riquezas [1].

Una cuestión discutida es qué relación hay entre las facultades y su sujeto radical, el hombre, es decir, si las facultades humanas son realmente distintas del sujeto mismo y entre sí. Santo Tomás distingue entre facultades o potencias espirituales, como entender y querer que se ejercen sin órgano corporal, cuyo sujeto sería sólo el alma, y facultades que siendo del alma se ejercen por los órganos corporales como la visión por el ojo, la audición por el oído. En éstas el alma sería sólo el principio pero no el sujeto total, el sujeto sería el cuerpo animado por la forma que es el alma [2].

En cuanto a la distinción de las facultades entre sí, piensan los escolásticos, por lo general, que puesto que sus actos son distintos, también ellas entre sí tienen que ser realmente distintas unas de otras. Y puesto que son distintas entre sí, son también distintas de la esencia del yo. Serían accidentes diversos y distintos de una misma substancia. No tendrían ser en sí mismas, tendrían su ser en la substancia sea del alma, sea del conjunto alma-cuerpo, son *entia-entis* aunque nosotros en el lenguaje ordinario les damos un cierto valor sustantivo y hablamos de la memoria, del entendimiento, de la voluntad, etcétera [3].

Más allá de estas disquisiciones sutiles y discutibles, consideramos más importante atender a lo que también enseña santo Tomás: «*Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit sed homo per utrumque*» (Hablando con propiedad no son los sentidos ni el entendimiento los que conocen sino el hombre por ellos) [4]. Y en otro sitio afirma categóricamente santo Tomás: «*Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit*» (Es evidente que este hombre singular es el que entiende) [5]. Apuntaba ya a la concepción unitaria del hombre que hoy es uno de los fundamentos de la Antropología filosófica. Como ya hemos dicho, estrictamente hablando no son los ojos los que ven, ni los oídos los que oyen, ni la memoria la que

1. *Cfr.* S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. LXXVII, a. III, c.
2. *Cfr.* l.c., a. V, c.
3. *Cfr.* R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Barcelona 1967, 205-209.
4. *De Veritate*, q. II, a. VII, 3.
5. *De unitate intellectus contra averroistas*, Opera omnia, t.XVI, Parmae 1865, 216.

recuerda, ni el entendimiento el que piensa, ni la razón la que discurre. Es el hombre entero el que ve, el que oye, el que recuerda, el que piensa, el que discurre. *Actiones sunt suppositorum*, decían ya los escolásticos, las acciones son de los «supuestos», palabra que significa substancia completa individual incomunicable. Son del hombre entero y esto tiene plena aplicación a las sensaciones conscientes y a los actos intelectuales, racionales y volitivos. En rigor no tenemos entendimiento, razón o voluntad como entidades distintas. Porque ¿qué son, en concreto, el entendimiento, la razón o la voluntad, sino actos distintos de la persona entera? Por eso, cuando Kant hace la *Crítica de la razón pura*, hace la crítica de una cosa que no existe. No existe la razón pura, existe el hombre, una substancia completa individual que es capaz de razonar. Eso si, dividimos para comprender, podemos utilizar los términos memoria, entendimiento, razón o voluntad porque son cómodos para la interpretación, pero conscientes de que no son entidades en sí distintas sino modos de expresase y actuar un ser único y unificado que se llama persona humana. Zubiri recuerda que las acciones humanas son «actuaciones de mis potencias y de mis facultades. Es menester insistir en que toda acción es propia del sistema sustantivo entero en que cada hombre consiste. No hay acciones tan sólo de sentir, tan sólo de inteligir, tan sólo de querer, etc. Toda acción, repito, está ejecutada por el sistema entero con todas sus notas. Lo que sucede es que en este sistema accionante, alguna o algunas notas pueden predominar diversamente sobre otras» [6].

2. Nociones generales sobre el conocimiento humano

Es demasiado evidente que el hombre es un ser abierto y orientado hacia el entorno en un sentido muy amplio. La autoexperiencia humana nos dice que nos hallamos en medio de una realidad conocida, en medio de otras personas y de infinidad de cosas con las que nos relacionamos y entre las que realizamos nuestra compleja existencia. Es una experiencia inmediata. Nos realizamos en un constante intercambio entre nuestro interior y nuestro exterior conocido y utilizado, y en ese intercambio, que Heidegger llama «cuidado» (*Sorge*), alcanzamos y configuramos nuestro propio mundo personal. Si hemos de explicar al hombre no podemos prescindir de esa realidad de la apertura y la comunicación del hombre con los demás hombres y con el entorno, en general. Un entorno que podemos definir como la totalidad de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte cognoscitivo. Esta realidad evidente está suponiendo que conocemos a los demás, al mundo y a nosotros mismos como objetos reales. Si no, no se explicaría el modo humano de la acción, y la colaboración de todos en las mismas tareas o en objetivos diversos.

Es difícil definir lo que es conocer humanamente, porque es una experiencia primaria e irrefutable pero complejísima ya que el hombre tiene muchos y muy diversos modos y grados de conocer: la sensación, la percepción, el recuerdo, el juicio, el concepto abstracto, la analogía, la deducción, etc. que no pueden caer bajo una única

6. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 76. Zubiri habla de sistema y de notas porque concibe la substancia, en general, como un sistema de notas.

y adecuada definición. Pero descriptivamente podemos decir que conocer es todo acto en el que una realidad se nos manifiesta intencionalmente, de manera directa o indirecta, en su existencia o posibilidad de existencia y en su naturaleza real.

Las notas más generales de todo conocimiento humano son:

1°. *Una actividad vital*, en el sentido de que conocer no es meramente reflejar una realidad como un espejo refleja pasivamente el objeto que se le pone delante, según creía Descartes. Es más bien una respuesta vital y original de nuestras facultades cognoscitivas que reaccionan ante la realidad y, de manera intencional se apoderan de ella. Esto significa que, fundamentalmente, el conocimiento es una actividad inmanente, hecho que crea no poca dificultad para explicar la causalidad de la realidad exterior y sensible en las facultades intelectuales.

2°. El conocimiento es *una relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido*. No existe uno sin otro. Husserl, inspirándose en Brentano, insistió en que cualquier vivencia de la conciencia, y mucho más si es cognoscitiva, está dirigida intencionalmente a un objeto, el objeto no es la conciencia pero es un correlato esencial a ella [7]. Es así efectivamente. La diferencia entre el conocimiento animal y el humano consiste en que el hombre distingue reflejamente el objeto como realidad distinta del yo sujeto, aun cuando el objeto conocido sea inmanente al sujeto. El sujeto hace presente intencionalmente al objeto como algo distinto de él mismo. Kant y los idealistas pensaban que el sujeto «constituye» el objeto y éste no tiene valor de realidad en sí, sino sólo de «objeto» de conocimiento, constituido por datos sensibles e información subjetiva, no por la realidad en sí. La falsedad del planteamiento idealista queda patente por la evidencia irrefutable de lo real en nuestra mente que nos permite formular ciencias de las *realidades* naturales, de las humanas y de las metafísicas, no ciencias de representaciones subjetivas. La prueba es que nos posibilitan la interpretación y el dominio de lo real, no sólo de lo real sensible, sino de lo real inteligible, como son los derechos humanos, o las definiciones de realidades como ley, derecho, justicia, sociedad, Estado, etc. y todos los conceptos universales, que son la base de las ciencias. Pretender que no conocemos sino fenómenos y que la realidad en sí es un *ignotum x* es evadirse hacia un sueño dogmático [8].

3°. El conocimiento es *una unión intencional*. Santo Tomás lo explica con estas palabras: «Para el conocimiento se requiere que se dé una semejanza de la cosa conocida en el cognoscente, una cierta forma de él» y por ello tiene que darse también «una cierta proporción entre el objeto y la potencia cognoscitiva» [9]. Esta unión es de tal naturaleza que en el acto de conocer, el cognoscente y lo conocido son una

7. *Cfr.* **E. HUSSERL**, *Logische Untersuchungen*, B 2/1, Halle 1928, 343ss.
8. No es éste el sitio de detenernos en una refutación del kantismo y del idealismo que se ha hecho muchas veces, *cfr.* **J. MARECHAL**, *Le point de départ de la Metaphysique*, 5 vols. Brujas 1923-1946, cah. 3 y 5; **S. RABADE**, *Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*, Madrid 1969; **R. VERNEAUX**, *Critique de la Critique de la raison pure*, Paris 1972.
9. **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I, q. LXXXVIII, a. 1, 1, 2.

misteriosa unidad en la que, sin embargo, permanece siempre una alteridad entre sujeto y objeto [10].

Es claro que en esta simbiosis de sujeto y objeto el objeto del conocimiento puede experimentar alguna modificación, tanto más que, como hemos dicho, nuestro conocimiento no es pasivo y especular, sino vital y activo. Los escolásticos lo formulaban diciendo que *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis* (lo conocido está en el que conoce según el modo del que conoce). Lo cual no induce a un relativismo, como si lo conocido dependiera totalmente del sujeto cognoscente. Sólo quiere decir que, aun conociendo lo real en cuanto real, al aproximárnoslo intencionalmente podemos modificar algunas de sus notas, o también que, al mismo tiempo que aprehendemos algunos datos de la realidad, podemos ignorar, y frecuentemente ignoramos otros. Siempre será posible adquirir nuevos datos de una realidad ya conocida. He aquí por qué el hombre debe mantenerse en una constante apertura a la realidad para dejarse guiar y enriquecer por ella porque, de hecho, conocer no es otra cosa que el abrirse de la realidad a la conciencia humana. La persona es tanto más normal, equilibrada y sabia cuanto más se deja guiar por lo real. Son sujetos neuróticos o psicópatas aquellos que en uno o en muchos aspectos han perdido el sentido de la realidad.

El conocimiento es una actividad tan decisiva en la vida humana que, en buena medida, por él y por sus características singulares, la persona queda constituida en razón de tal. Eso era lo que querían decir Aristóteles y los escolásticos cuando definían al hombre como «animal racional», aunque ya hemos dicho que tal definición parece insuficiente. El conocimiento nos convierte en sujetos conscientes, aptos para la comunicación con el mundo de las cosas y de las personas, y por ello, aptos para el progreso. Nos abre a posibilidades de suyo indefinidas porque es impensable que haya algo impensable. Tanto más que la posesión intencional de un objeto nos lleva a la búsqueda de otro o de otros. Es la curiosidad humana, esa fuerza gravitatoria que nos atrae siempre hacia más conocimiento y por lo mismo hacia más ser y hacia ser más. Con frecuencia, la fuerza gravitatoria del conocer más nos coloca ante el problema, es decir, ante la pregunta cuya respuesta ignoramos o ante la que nos hallamos perplejos por no saber cuál de las respuestas que se nos ofrecen es la verdadera. Es la hora de escuchar a la realidad porque la verdad es la realidad. La realidad es el guía seguro de todo conocimiento verdadero.

Sin embargo, siendo un dato evidente que conocemos la realidad, este mismo dato se ha convertido, a lo largo de la Historia, en problema, o mejor en misterio, porque el hombre como *suppositum-cognoscens* está integralmente comprometido con la realidad. Ya los medievales, desde el siglo XII, discutieron sobre el valor cognoscitivo de los conceptos universales. Guillermo de Ockham en el siglo XIV, renueva la discusión y deriva hacia el nominalismo. Descartes en el siglo XVII introduce, sin pretenderlo, la sospecha de que todo nuestro conocimiento esté dominado por la afirmación subjetiva, y de él harán derivar los empiristas ingleses del XVII y

10. *Cfr.* **JOANNES AS. THOMA**, *Cursus philosophicus*, t.III, *De anima*, q. IV, a. 1. «Cognitio versatur circa obiecta trahendo illa ad se et per aliquam unionem vel assimilationem ad ipsa [...]. Non solum sunt id quod in se sunt sed etiam possunt fieri alia a se».

del XVIII, el llamado «principio de inmanencia» que dice que nosotros conocemos nuestras representaciones (ideas), pero no sabemos si ellas corresponden o no a una realidad. A partir de ese principio Kant formula su idealismo trascendental, Fichte su idealismo subjetivo, Schelling su idealismo objetivo, Hegel su idealismo absoluto, Schopenhauer y sobre todo Nietzsche la negación de toda verdad. Husserl pretenderá un retorno a las cosas mismas pero no más que como fenómenos y esencias ideales. Wittgenstein aconsejará no hablar de conocimientos metaempíricos porque «de lo que no se puede hablar mejor es callar» [11] y dedicarse sólo a la analítica del lenguaje. Los existencialistas radicales caen en un subjetivismo extremo ya que el hombre no es sino un devenir existencial sin verdades objetivas (Sartre), y los postmodernos defienden «un pensamiento débil» (G. Vattimo), que no pretende saber nada más que fragmentos inconexos de realidad sin significación definitiva. Esto quiere decir que una gran parte de la Filosofía moderna y contemporánea ha pasado siglos muy poco preocupada por conocer y obsesionada por conocer si conocemos. Pero cuando se da demasiadas vueltas a los propios pensamientos y se duda de toda realidad es un síntoma de que se está padeciendo un profundo desequilibrio psicológico.

Otros aspectos y dimensiones del acto humano de conocer se estudian en los tratados de Teoría del Conocimiento. Aquí tenemos que limitarnos a los datos más fundamentales.

3. El conocimiento sensible

Una de las constantes vitales que aparecen en toda persona es lo que llamamos conocimiento sensible o sensación. El término «sensación» ha tenido, en la tradición aristotélica, y tiene todavía hoy, un contenido tan amplio y variado que impide una definición muy precisa. Con Szaszkiewicz, que se inspira en la moderna psicología científica, podemos entender por sensación, de manera general, la presencia en la conciencia humana de las cualidades sensibles singulares como un color, un sonido, un perfume, una impresión de perder el equilibrio, una tensión muscular, etc. [12]. Lo que llamamos «mundo», o mejor «nuestro mundo» se nos hace presente, en un primer momento, por la experiencia sensible sea externa, sea interna. Schelling y Hegel, y también Husserl, utilizan el término «experiencia» en un sentido más general aún, porque incluyen en él las «experiencias del espíritu», pero aquí queremos limitarnos a las experiencias sensibles.

De manera un poco más concreta podemos decir que las sensaciones son mutaciones de un órgano corporal por la acción directa de un estímulo que suscitan en la conciencia el conocimiento concreto e inmediato de una realidad material y actualmente presente. Hay que observar que esta definición no puede aplicarse unívocamente a los seres irracionales porque, en rigor, en el hombre no sienten los sentidos solos, sino el *suppositum cognoscens*, el sujeto entero, y el sujeto animal

11. **L. WITTGENSTEIN**, *Tractatus logico-philosophicus*, 7
12. **J. SZASZKIEWICZ**, S.I., *Filosofia dell'uomo*, Roma 1989, 54.

es completamente distinto del sujeto hombre. Pocas veces se dan en el hombre adulto sensaciones estrictamente puras. Propiamente hablando lo que se dan son *percepciones*.

La *percepción* se distingue de la sensación en que aquella es un conjunto complejo de sensaciones fundidas, lo que captamos no son sensaciones aisladas sino estructuras totales de objetos, seres y acontecimientos, unidades mayores y más complejas, dotadas de significación. Las percepciones poseen, como se dice en la actualidad, carácter de *Gestalt* (forma), lo que significa que, en el conjunto de la percepción, no sólo intervienen los estímulos y las sensaciones transmitidas por los órganos de los sentidos y el sistema nervioso central, sino que interviene además, y de modo decisivo, un factor más elevado o «forma» que integra la heterogénea pluralidad espacial y temporal de las diversas sensaciones en percepciones completas. Así, pues, contra lo que creían muchos psicólogos del siglo pasado, seguidores de Hume, las percepciones no son meras asociaciones de sensaciones aisladas. Las investigaciones de Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1887-1967) y Wolfgang Köhler (1887-1967) fundadores de la «Psicología gestaltista» han demostrado la existencia de una estructura que integra formalmente los procesos neurofisiológicos sensitivos en una unidad superior. Cuando vemos un automóvil no vemos únicamente un color y una extensión neutras, «vemos» un automóvil, es decir, tenemos una percepción que integra de alguna manera otras sensaciones, recuerdos y conceptos previos (velocidad, ruido, comodidad, manejo, utilidad, elegancia, etc.). Cuando en el aparato de la TV vemos un hombre hablando no vemos sólo una figura humana sino al locutor agradable de todos los días que nos transmite noticias interesantes del mundo entero. Cuando en el auditorium escuchamos una orquesta, no escuchamos sonidos musicales sino la novena sinfonía de Beethoven, con todo lo que ella puede evocarnos. No son sensaciones puras, son percepciones de realidades complejas. La condensación de las sensaciones en formas está determinada por factores anímicos centrales o estructurales que unifican las sensaciones y que pueden depender también de la subjetividad de cada uno. No es fácil determinar con más precisión la naturaleza de esa *Gestalt* o forma y su estudio es más propio de la Psicología empírica. Lersch sugiere la hipótesis de que «la espontánea actividad psíquica que aglutina las sensaciones en percepciones formales la encontramos en aquel buscar que opera en los instintos y tendencias» [13]. No aclara gran cosa. En cualquier caso se puede afirmar que la percepción es un acto experimental presentativo, en cuanto que nos presenta una situación de conjunto en relación a nuestro organismo y a sus posibilidades de acción. La percepción es algo específicamente diverso de la sensación porque organiza sus datos e incluso los completa, los corrige, o los elimina, si es necesario, en función del conjunto [14].

13. **PH. LERSCH**, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1962, 339.
14. Un estudio exhaustivo sobre la percepción se encontrará en **M. MERLEAU-PONTY**, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Apunta datos interesantes sobre la percepción tomados de la Psicología empírica de Renzo Canestrani, **J. SZASZKIEWICZ**, S.I., *Filosofía dell'uomo*, Roma 1989, 63-70.

Los animales, según las investigaciones de Von Uexküll, sólo perciben, como conjuntos significativos, aquellos conjuntos de estímulos que pueden tener interés para su conservación y su reproducción, es decir, lo que responde a sus instintos básicos. Pero de hecho los animales tienen también ciertas percepciones, también ellos organizan las cualidades sensibles en un conjunto significativo que se manifiesta en el comportamiento instintivo que se desencadena generalmente ante una constelación perceptiva típica, como en la orientación espacial frecuentemente maravillosa (las cigüeñas, las golondrinas), en sus reacciones ante figuras perceptivas, en las ilusiones perceptivas, etc. [15].

Cuando hablamos de las percepciones humanas en cuanto humanas, hay que integrar en ellas la presencia de la inteligencia porque, como ha demostrado X. Zubiri, no existe esa separación adecuada entre sentidos e inteligencia que desde Platón se venía admitiendo y que Descartes volvió a defender. La inteligencia humana es una inteligencia sentiente y el sentido es un sentido inteligente. Esto quiere decir que, puesto que el hombre es un único ser, un único sujeto cognoscente, en un primer momento se hace cargo de la realidad como «lo otro», pero mientras el animal capta la alteridad sólo como estímulo (el calor le impulsa a acercarse o a huir), el hombre siente «lo otro» no meramente como un signo de respuesta, no siente tan sólo que el calor *calienta* sino que en la misma sensación aprehende el calor como algo que es, *como realidad*. El contenido de la sensación no consiste sólo en afectar al hombre sino que consiste en ser algo «de suyo», esté o no esté afectando al hombre. El animal siente el estímulo, el hombre siente este estímulo como realidad. Ese acto de aprehender la realidad, en cuanto tal, es lo propio de la inteligencia que actúa con el sentido humano. En un único acto se experimenta el estímulo y se entiende la realidad. Es un sentir intelectivo o lo que es lo mismo una intelección sentiente. Es la diferencia esencial entre la sensación animal y la sensación humana. No por razón de su objeto sino por su estructura formal como facultad, inteligencia y sensibilidad constituyen una facultad una y única en cuanto facultad. La teoría nos parece acertada [16].

Si pasamos ahora a la clasificación de los sentidos humanos, nos encontraremos un tanto confusos. Es tradicional la división escolástica entre sentidos externos e internos. Aquellos serían la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto. Ya santo Tomás advirtió que el sentido del tacto es genérico y se subdivide en muchos modos específicos [17]. Entre los sentidos internos, los escolásticos enumeraban el sentido común que recoge y discierne el material de las sensaciones externas, la imaginación, la estimativa o cogitativa y la memoria. No se llaman externos e internos sólo porque aquéllos perciban las cosas externas y éstos las internas, ni porque los órganos de los sentidos externos sean extrínsecos y los de los sentidos internos interiores al cuerpo. La distinción más bien se pone en que los externos siempre se excitan inmediatamente por algún estímulo de orden físico, químico o mecánico, mientras que los internos no se ponen en acto sino con posterioridad a la operación de los sentidos externos. Es propio de los sentidos externos transformar la energía física en energía fisiológica y psíquica y producir inmediatamente un objeto intencional. En cambio, lo propio de los sentidos internos es elaborar ulteriormente y perfeccionar aquella energía ya transformada [18].

Entre los psicólogos modernos no hay unanimidad, sobre todo en lo que hemos llamado sentidos internos. Se admiten, en general, como tales las sensaciones estáticas que nos informan sobre la posición de nuestro cuerpo en relación al espacio o a la fuerza de gravedad; las sensaciones cinestésicas que nos dan a conocer la posición de nuestros miembros, sus movimientos y las tensiones y presiones que experimentan; las sensaciones viscerales u orgánicas que nos informan sobre las condiciones de las distintas partes de nuestro cuerpo, especialmente sobre las condiciones perturbadas de nuestros órganos, como la fatiga, el dolor interno, el hambre, la sed, etc. Dentro de éstas suele clasificarse también la sensación cenestésica de bienestar o malestar general del cuerpo y del ánimo en general. También la sensación del transcurso del tiempo [19].

Otros autores subdividen el sentido del tacto en cutáneo e intraorgánico, en el cutáneo entrarían las sensaciones de presión, frío, calor, dolor, y en el intraorgánico las de movimiento, equilibrio, sentido orgánico [20]. Otros distinguen entre sentidos inferiores (órganos sensitivos de la piel, sentido cinestésico, olfato y gusto), y sentidos superiores (oído, vista) porque en estos dos últimos el objeto no necesita un contacto inmediato con la facultad y se ejercita sin conciencia del órgano [21]. Zubiri habla de once sentidos, cada uno de los cuales tiene su modo de aprehender lo real [22].

Como se ve no hay unanimidad en la clasificación porque son muchas las sensaciones y las percepciones que experimentamos, dependen de muchos factores objetivos y subjetivos, se entrecruzan unas con otras, no es fácil que se den sensaciones puras, y de ahí la diversidad de interpretaciones. Para nuestro intento no importa demasiado.

Para terminar este apartado expondremos la división clásica acerca de los objetos de la sensación, en sensibles propios (*per se*) y sensibles impropios (*per accidens*). Sensible propio es aquel que mueve el sentido por sí mismo y se aprehende por razón de su influjo en la potencia cognoscitiva. Gnoseológicamente los sensibles propios sólo nos dan a conocer cualidades, el color, el sonido, etc. Es, pues, un conocimiento muy imperfecto. El sensible propio puede serlo o individualmente, por sí solo (*per se proprium*), que se da cuando un solo sentido representa la cualidad única y por razón de sí misma e inmediatamente (el sonido, el color), o simultáneamente asociado (*per se commune*), si puede ser aprehendido no sólo por un sen-

---

15. Sobre este tema véase **J. SZASZKIEWICZ**, S.I., *o.c.* 114-115. Ver también los estudios de **W.H. THORPE**, *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid 1980.

16. **X. ZUBIRI**, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1991; *Sobre el hombre*, Madrid [4]1986; *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 31-36.

17. **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I, q. LXXVIII, a. III, 3.

18. *Cfr.* **F.M. PALMES**, S.I., *Psychologia*, en *Philosophiae Scholasticae Summa*, II, Madrid 1959, 527-528.

19. *Cfr.* **J.F. DONCEEL**, S.I., *Antropología Filosófica*, Buenos Aires 1969, 146-148.

20. **J.F. DONCEEL**, S.I., *o.c.* 141.

21. **PH. LERSCH**, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1962, 316-332.

22. **X. ZUBIRI**, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 103.

tido sino por varios. Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, propone cinco sensibles *per se communes*, el movimiento, el descanso, el número, la figura y la extensión [23]. El sensible impropio o *per accidens* es aquel que por sí mismo no mueve el sentido sino que partiendo del hecho de una sensación, o bien la imaginación, o bien la memoria, o bien el entendimiento, completan el dato que nos lleva al conocimiento de un objeto que será necesariamente mediato pero real. Así por ejemplo, puedo ver a un hombre y decir: es el rey. La realeza no me viene dada por los sentidos. Es equivalente a lo que antes hemos llamado una percepción [24].

Estas divisiones que hemos expuesto de manera concisa, provienen de Aristóteles y los escolásticos, pero todavía hoy pueden admitirse, en su conjunto, porque, sobre todo por influencia de la escuela gestaltista, los mismos psicólogos experimentales admiten la unidad totalizante y vital de las funciones sensitivas.

Es evidente que las realidades sensibles ejercen una verdadera causalidad en los órganos sensoriales. Se da un número casi infinito de estímulos que influyendo en los diversos órganos determinan la sensación. Los estímulos son, por lo general, realidades materiales o acontecimientos físicos, químicos o biológicos. Pertenecen a la realidad material que circunda al organismo o al organismo mismo. Cómo un estímulo material, ondas luminosas, por ejemplo, pueda causar un efecto superior como es la representación intencional, es un problema oscuro que nos remite de nuevo al hecho de que las sensaciones son actos de todo el sujeto y que el sujeto es un ser psíquico, si es animal, y si es sujeto humano posee un psiquismo mucho más rico y reflexivo, como veremos al hablar del alma humana. Todos los actos experienciales son actos de un único yo psicológico que posee la propiedad de transformar lo material en psicológico. Pero el acto de experiencia humana es muy distinto del acto de experiencia empírica. Los empiristas mutilan la percepción y el psiquismo humano al reducirlo a pura sensibilidad. En el acto mismo de experiencia *humana* se supera el empirismo y el asociacionismo de Hume o de los neopositivistas, porque la percepción humana es mucho más que sensación.

En resumen, que la sensación es un modo inicial del conocimiento humano, que en sí misma es muy diversa de las sensaciones animales, que el hombre en las sensaciones capta lo real como real no sólo como estímulo, que las sensaciones humanas pueden clasificarse de diversas maneras pero que en realidad lo que más nos importa no son las sensaciones puras sino las percepciones que son los momentos en que, en verdad, conocemos lo sensible, en fin que se da una verdadera causalidad de los estímulos materiales en los órganos de los sentidos y que de ahí resulta un conocimiento psíquico de lo sensible, apto para ser elevado después a pensamiento.

4. La imaginación y la memoria

En los antiguos tratados sobre las facultades humanas la llamada sensibilidad interna quedaba desglosada en cuatro facultades, como ya hemos dicho: el sentido

23. S. THOMAS, *De anima*, l. 2, lect.13, Opera omnia, t.XX, Parmae 1866, 70.
24. Sobre el *sensibile per accidens* escribe S. THOMAS, l. c. en la nota anterior.

común, la imaginación, la estimativa o cogitativa y la memoria [25]. Las psicologías filosóficas y empíricas actuales conservan únicamente la imaginación y la memoria. El sentido común y la estimativa caen en desuso a partir del siglo XVII. Se siguen estudiando, como es natural, las funciones que se asignaban a esas facultades pero principalmente en el capítulo de la percepción. Lo que se llamaba «sentido común» hoy se llama «organización primaria de la percepción» o también «síntesis sensorial». A la facultad denominada «estimativa» se la llama ahora «organización secundaria de la percepción».

Pero sin entrar en disquisiciones, aquí menos importantes, sí es necesario decir unas palabras sobre lo que son la imaginación y la memoria por la decisiva influencia que ambas tienen en el desarrollo total de la persona y de la vida humana. Se puede definir *la imaginación* como la potencia sensitiva interna que es capaz de hacer intencionalmente presente al sujeto algún fenómeno que no está físicamente presente ante él. Pero más que en la potencia tenemos que fijarnos en los actos porque éstos son muchos y distintos y son ellos lo que especifican la potencia. Los autores distinguen de diversas maneras los actos imaginativos. Hay imágenes provenientes de todos los dominios sensoriales: visuales, auditivas, olfativas, gustativas, táctiles, cinestésicas, etc. Los actos imaginativos pueden ser *voluntarios*, es decir provocados libremente, como si queremos representarnos la catedral de Colonia o las riberas del Sena que en otro tiempo visitamos, o nos recreamos imaginando que oímos de nuevo la música de la opera *Aida*. Pueden ser actos *pasivos*, como cuando al ver una persona nos viene asociada la imagen de su casa. Sobre la imaginación no tenemos dominio absoluto. Por motivos subconscientes, asociativos, biológicos, sociales, culturales, etc. nos pueden asaltar frecuentemente imágenes sin que intervenga para nada nuestra libertad.

Estas imágenes de las que hemos hablado, son casi siempre *reproductivas*, es decir re-presentan imágenes ya vividas anteriormente. Pero el hombre puede también *crear* caprichosamente toda clase de imágenes, asociando o prolongando, o variando fenómenos ya vividos. Esta creatividad puede ser libre o puede ser involuntaria. Se me pueden ocurrir nuevas imágenes melancólicas, angustiosas, sensuales, fantasías de viajes, de situaciones, etc, que en movimientos inesperados o imprevistos, se presentan a mi conciencia.

El acto imaginativo tiene rasgos del acto perceptivo, es consciente, es intencional, es presentativo no tendencial. Sin embargo, no necesariamente obedece a estímulos actuales y, por eso, las representaciones imaginativas, excepto en casos de alucinaciones anormales, tienen menos relieve y viveza que las sensaciones o percepciones directas. Ante las imaginaciones somos normalmente conscientes de que no son realidades físicas presentes, por ello, por lo general, son más pobres que la percepción.

Podemos reproducir imaginativamente el pasado, pero podemos también crear imaginativamente el futuro. Así la imaginación puede anticipar acontecimientos y liberarnos de la estrechez de un mundo concreto. En determinados casos esta ima-

25. S. THOMAS, *Summa Theologica*, p. I, q. LXXVIII, a IV, c.

ginación anticipativa y creadora ha contribuido eficazmente a descubrimientos científicos o a realizaciones artísticas porque lo que llamamos intuición, con frecuencia no es sino un súbito hacerse visibles circunstancias y relaciones mediante la fantasía creadora.

La fantasía creadora ha jugado un papel de excepcional importancia en el arte sea literario, sea pictórico, sea escultórico, sea arquitectónico, e incluso en algunos descubrimientos científicos. Las aventuras de Don Quijote son una serie de fantasías puestas por Miguel de Cervantes en la cabeza de un loco-cuerdo que reflejan perfectamente realidades más o menos conscientes de una sociedad y el esfuerzo por transcenderla hacia un ideal. El Romanticismo se caracterizó por el vuelo libre de la fantasía en busca de sensaciones y sentimientos nuevos. Beethoven «imaginó» cómo llamaba el destino a su puerta y compuso la Quinta sinfonía. Leonardo de Vinci, observando cómo volaban los pájaros «imaginó» como llegarían a volar los hombres.

Es verdad también que la imaginación puede ser y es, de hecho, en ocasiones, una facultad turbadora para el conocimiento de lo real, causa de muchos errores. Con frecuencia su fuerza es tan poderosa que se interpone entre la realidad y la mente y obstaculiza la presencia limpia de lo real en la conciencia humana que es el conocimiento verdadero; de ahí que haya personas que tomen lo imaginado, sean objetos de temor, sean de esperanza, sean valoraciones, por real y formen así juicios equivocados, es decir, no reales. La imaginación no hace más que representar, por ello no se equivoca, pero da ocasión de que haya juicios erróneos sobre la realidad. Spinoza, y en general los racionalistas, han culpado a la imaginación de ser la causante principal de los errores porque fabrica «ideas» compuestas, oscuras y confusas, «ideas» artificiales que obnubilan la razón y le impiden captar las ideas claras y distintas. Sin caer en el optimismo racionalista que cree poder llegar a pensar en todo con lógica perfecta, evidencia y necesidad (el tercer modo de conocimiento de Spinoza, que es el que Dios tiene), sí es verdad que las imágenes, sean reproductivas, sean creativas, sean anticipativas turban muy frecuentemente no sólo nuestra razón sino nuestra vida humana en general.

Donde sí ha ejercido la imaginación una función importante ha sido en la creación de los mitos. El mito no es, hablando con propiedad, una teoría sino una imagen o conjunto de imágenes que esconden un significado y un valor lógico. No es fácil saber si los creadores de mitos se daban perfecta cuenta del sentido de sus propias creaciones. Corresponde al análisis científico determinar cuáles son los contenidos racionales a los que el mito ha servido de vehículo, y cómo el mito se ha transformado en logos. La necesidad y la importancia de resistir a la seducción de las pasiones, por ejemplo, queda perfectamente expresada en el mito griego de las sirenas. Con su canto atraían hacia sí a los navegantes que luego naufragaban en los bajíos de Scylla y Caribdis. Sólo Ulises resistió al atractivo y se liberó de la seducción. La creencia de los griegos en el destino fatal es lo que entregan las grandes imágenes del mito de Edipo Rey, tal como lo escribió Sófocles. Eran a veces maneras de expresarse de culturas no suficientemente evolucionadas en su razón. Todos los pueblos primitivos tienen sus mitos en los que expresan sus creencias. Por ahí aparece también la importancia de la facultad imaginativa humana.

En las Antropologías contemporáneas la imaginación es interpretada de maneras muy diversas según lo que se piense de la misma conciencia humana. Para Kant la que llama «imaginación trascendental» sería una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento (*Verstand*), cuyos esquemas posibilitan la información de los datos sensibles por las categorías intelectuales. Para los asociacionistas es un principio de síntesis de lo múltiple y disperso en orden a la conservación y ejercicio de la vida; para la *Gestalttheorie* es la capacidad inmediata de aprehensión de las formas de lo real; para la fenomenología existencial (Sartre, Merleau-Ponty) es un principio de estructuración del comportamiento, en función de la libertad originaria del sujeto. La «intuición de las esencias» de Husserl, o la «intuición pura» de Bergson, disminuyen o anulan el valor de la imaginación. Se ve la importancia de esta facultad en todo el problema gnoseológico y consiguientemente en la vida humana.

El poder de la fantasía es grande y, a veces, más extenso que el de nuestra misma libertad. Sin embargo, no existe ninguna representación imaginativa que, por lo menos en aspectos parciales, no dependa de *la memoria*. También la facultad intelectiva y la facultad racional dependen en buena parte, de la capacidad rememorativa que llamamos memoria. Por ello, debemos detenernos, siquiera sea brevemente, en su estudio. Si se quiere, se la puede considerar como una de las facultades de la sensibilidad interna, según decíamos al principio de este apartado, pero en cualquier caso es una de las posibilidades ciertas que tiene el psiquismo humano. Se suele entender por memoria aquella facultad del sujeto humano que es capaz de conservar, reproducir y reconocer como propias representaciones de conocimientos o de vivencias tenidas anteriormente. La diferencia específica con la imaginación consiste en el reconocimiento, es decir, en la capacidad de tomar conciencia más o menos clara, de que tal fenómeno ha sucedido y de que se vuelve a presentar como ya sucedido.

Para una mejor comprensión se suele dividir la memoria en *sensitiva* e *intelectiva* según que represente sensaciones o percepciones concretas y pretéritas, o reproduzca más bien conceptos o juicios intelectuales de otros momentos. Se da también una memoria *espontánea*, natural e involuntaria, y una memoria *voluntaria* y libre que depende de nuestro esfuerzo y del influjo de nuestra voluntad. Se habla también de una memoria *motora*, una memoria *mental* y una memoria *pura*. La primera es la memoria del cuerpo viviente en movimiento, acumula y conserva actos repetidos en una determinada secuencia, de forma que luego esa sucesión se torna casi automática. Muchos de nuestros actos de la vida ordinaria (el lenguaje, los actos vitales, las reacciones, la conducción de un automóvil, la orientación por la ciudad, etc.) son efectos de la memoria motora. También muchos animales poseen est memoria, aunque no de manera refleja, y gracias a ella pueden ser domesticados La *memoria mental* acumula imágenes, ideas, juicios, conclusiones, conocimiento culturales, en general, que forman el acervo científico y humano de una persona. L *memoria pura*, nos recuerda hechos propios, acontecimientos o experiencias que s han grabado en nosotros y se transforman en componentes de nuestra vida. Es memoria es de carácter más personal y concreto.

Éstas y otras divisiones que pueden establecerse, siempre son puramente formales, ordenadas a clasificar actos diversos de una misma facultad humana que es la facultad de recordar, de manera consciente y refleja, hechos o fenómenos pretéritos.

Max Scheler ha estudiado la facultad asociativa o lo que él llama *«memoria asociativa»*, que no se da en las plantas sino sólo en los seres vivos cuya conducta se modifica lenta y continuamente en forma útil a la vida, o sea, en forma dotada de sentido y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole. El animal tiende a repetir sus actos por una tendencia innata a la repetición, tendencia que está regida por *«el principio del éxito y del error»*. El animal repite con preferencia aquellos movimientos que en ensayos anteriores tuvieron éxito e inhibe los que fracasaron. Esta disposición es la que posibilita la adquisición de hábitos, el adiestramiento y el aprendizaje.

La base de toda memoria –continúa Scheler– es el reflejo que Pawlov ha llamado *reflejo condicionado*, cuyo análogo psíquico sería la ley de asociación según la cual el ser animal, también el hombre, tiende a repetir determinados complejos de sensaciones conforme a las leyes asociativas de semejanza, contigüidad, contraste, etc. Aunque estas leyes asociativas no tienen un carácter riguroso sino más bien estadístico y direccional son la base de la formación de hábitos que tienen tanta importancia en la conducta humana y que crecen progresivamente con la edad hasta el punto que en la senectud el hombre puede hacerse esclavo de sus hábitos [26].

Las vivencias que tenemos a lo largo de la vida se remansan en el psiquismo y forman parte de nuestra personalidad empírica. Muchas quedarán en el fondo del inconsciente o del subconsciente y no volverán a ser reproducidas en un conocimiento reflejo. Desde allí seguirán teniendo un gran influjo en el psiquismo, como vio acertadamente Freud. Pero otras muchas, gracias a la memoria, constituirán un patrimonio riquísimo de la persona que le posibilitarán las relaciones humanas, el estudio, la erudición, el desarrollo psicológico, el progreso científico, etc. Hasta cierto punto, lo que somos depende de los que hemos vivido y de lo que recordamos. Sin memoria la vida humana se hace imposible. Por eso, si se pierde la memoria, la persona retorna a la infancia. Es la amnesia que estudia la Psicología clínica. También las colectividades sociales viven de la memoria que llamamos tradición o acumulación de hechos históricos y culturales que constituyen la identidad de un pueblo. Cuando un pueblo pierde la memoria de sus mejores hechos y olvida su tradición también recae en un mimetismo infantil. Es desde una tradición bien entendida y purificada desde donde se puede producir un verdadero progreso.

Se ha discutido mucho sobre la memoria de los animales. Tienen ciertamente una memoria sensitiva. El perro tratado con cariño y mimo cuando cachorro, será distinto cuando sea adulto, del que fue tratado con dureza. Ha acumulado experiencias que conforman sus reacciones. En la *Odisea* el perro de Ulises reconoció a su amo a su regreso. Es por asociación repetida de impresiones sensitivas irreflejas como los animales pueden ser amaestrados, reaccionan a los estímulos, aprenden

26. *Cfr.* M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.9, Bern 1976, 22-27.

un camino, conocen al amo, obedecen al domador, etc. La diferencia con el hombre está también en que en el hombre la memoria sensitiva no es sólo sensitiva sino reflexiva. Por eso, el hombre reconoce los hechos pasados como pasados y como suyos, y el animal no. E. Cassirer advierte: «No basta con memorar datos de nuestra experiencia pasada sino que tenemos que recordarlos, organizarlos, sintetizarlos, juntarlos en un foco de pensamiento y tal género de recordación nos señala la forma característicamente humana de la memoria y la distingue de todos los demás fenómenos de la vida animal u orgánica» [27]. Otras reacciones «no aprendidas» de los animales se explican, como ya hemos dicho, por los instintos transmitidos por la herencia genética.

Discuten los tratadistas de Gnoseología si cabe el error en los actos de la memoria. Por una parte es evidente que tenemos muchos fallos de la memoria, y que somos inducidos a muchos errores de recuerdos equivocados, de falsas atribuciones, de incorrectas interpretaciones o asociaciones inexactas. Pero, por otra, hablando con rigor, el error sólo se da en el juicio en cuanto tal. Por lo mismo, el error más que atribuirlo a la memoria se debe atribuir al *suppositum cognoscens*, al sujeto hombre que emite un juicio indebidamente. La memoria puede ofrecer datos falsos o falseados y así inducir a error al sujeto cognoscente. Además, la memoria, con frecuencia, no actúa como independiente de la imaginación y de los afectos, porque son todos actos de un único sujeto, y así la reproducción de los datos en la memoria puede ser oscura, dudosa, equívoca y el juicio subsiguiente imprudente o equivocado [28].

5. El conocimiento intelectual

No cabe duda que dentro de la evolución general de la vida humana, la memoria es un factor de gran importancia porque nos libera de la rigidez del instinto, y nos facilita la acción mediante los hábitos. El hecho de que muchos de nuestros comportamientos estén ya facilitados por los hábitos nos permite, a su vez, un amplio margen de actuación conforme a comportamientos inteligentes que son los más humanos.

Son precisamente éstos los que tenemos que estudiar ahora. Nos parece que no son especialmente difíciles de comprender y de analizar, pero desde el siglo XVII, y aún desde el XIV, se ha discutido tanto sobre la posibilidad de un conocimiento superior al meramente sensible, que buena parte de la filosofía moderna y de la contemporánea en lugar de preocuparse de conocer se han preocupado más de conocer si conocen, y han gastado demasiadas energías en ello.

El mundo está delante de nosotros antes de todo análisis que podamos hacer de él. Me entrega su realidad y sería artificial y gratuito hacer derivar su representación en nuestra mente de una serie de síntesis, como quería Kant, que unirían las sensaciones mediante supuestas categorías que a su vez formarían juicios. Husserl ha reprochado a Kant «un psicologismo de las facultades del alma» y un análisis

27. E. CASSIRER, *Antropología Filosófica*, México 1971, 84.
28. *Cfr.* J.M. DE ALEJANDRO, *Gnoseología*, Madrid 1974, 374-384.

noético que hace reposar el mundo sobre la actividad sintética del sujeto, cuando lo más real es atender a la importancia, valor y función de las cosas mismas [29]. La fenomenología de Husserl y las filosofías más realistas hacen imposible la oposición rígida entre sujeto y objeto, no existe un sujeto puro arrancado a la realidad del mundo y de la Historia. Sujeto y realidad se condicionan mutuamente y es ese condicionamiento mutuo lo que constituye la totalidad de nuestro mundo intelectivo concreto, lo que Husserl llamaba «mundo vital» (*Lebenswelt*). La realidad, como totalidad de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte intelectivo concreto, preexiste a cualquier experiencia particular y a cualquier investigación científica como un horizonte general previo y determinante.

Pero antes de entrar en el estudio del conocimiento intelectual, que es uno de los más controvertidos, tenemos que precisar qué queremos decir cuando hablamos de entendimiento e inteligencia. Los griegos utilizaron el término νοῦς y el término λόγος que los latinos y los escolásticos tradujeron indistintamente por *intellectus* o por *ratio*.

Una cierta unidad y distinción entre inteligencia y razón se encuentra ya insinuada en santo Tomás. Escribe: «La razón y el entendimiento en el hombre no pueden ser potencias diversas. Lo cual se hace evidente si se consideran los actos de cada una: entender es sencillamente aprehender la verdad inteligible, razonar es proceder de una cosa entendida a otra, a conocer la verdad inteligible [...]. Los hombres llegan a conocer la verdad inteligible procediendo de uno en otro y por eso se llaman racionales» [30]. Así pues, la razón para santo Tomás, viene a ser el mismo entendimiento en cuanto avanza de lo conocido a lo no conocido. Al hablar de lo que podemos llamar conocimiento racional volveremos sobre este tema.

Los racionalistas modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) utilizan de maneras diversas, y a veces imprecisas, los vocablos «entendimiento» y «razón». Otro tanto se diga de los empiristas (Locke, Hume), aunque éstos con frecuencia entienden los conceptos de inteligencia y razón de manera distinta. El entendimiento o la razón, para ellos, es la facultad de combinar, repetir o asociar sensaciones –que llaman ideas– sin traspasar el horizonte de lo puramente sensible. En rigor, la inteligencia o la razón más que una facultad cognoscitiva sería para los empiristas una facultad que sistematiza y organiza los datos de la sensibilidad. En esa línea está también Kant que distinguió en el hombre tres facultades cogitativas adecuadamente distintas: la sensibilidad o intuición sensible (*sinnliche Anschauung*) que agrupa los datos de la sensibilidad bajo las formas de espacio y de tiempo; el entendimiento (*Verstand*), que dotado de doce categorías piensa sintéticamente la diversidad de la experiencia y constituye los juicios sintéticos a priori, y, por fin, la razón (*Vernunft*) que confiere una última unidad a los juicios agrupándolos en tres grandes ideas o totalidades, necesariamente pensables pero incognoscibles, el mundo, el yo y Dios. La sensibilidad conoce, el entendimiento informa y sintetiza, la razón piensa pero no conoce.

---

29. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, B.I, Halle 1928, 213-215.
30. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. LXXIX, a. VIII, c.

En medio de una gran variedad de opiniones, como se ve, entendimiento significa preferentemente el conocer la realidad que parte fundamentalmente de las sensaciones, luego abstrae, forma los conceptos, los compara y articula en juicios, mientras que razón sería la actividad intelectual superior que tiende a la conexión y unidad definitiva de los juicios y de los saberes y avanza mediante el discurso deductivo o inductivo de los que hablaremos.

Pero más que con una definición clarificaremos lo que es la facultad humana de entender si describimos sus tres funciones principales, aquellas que de tal manera son características y específicas de la persona inteligente que sólo ella las posee formalmente. Son éstas: a) la capacidad de conocer y expresar lo real como real, b) la capacidad de estar presente a sí misma, que santo Tomás llama *reditio completa subiecti in seipsum*, y c) la capacidad de abstraer y formar conceptos universales partiendo de realidades individuales y concretas y de relacionarlos. Hablemos de cada una de ellas.

Ya hemos expuesto la teoría de Zubiri que consideramos acertada [31]. Nos dice que no se pueden separar adecuadamente sensación e intelección, como si fuesen actos de dos facultades esencialmente distintas, como si fuesen dos modos de conciencia. La inteligencia humana por estar inmersa en la sensibilidad corpórea no puede tener acceso a la realidad si no es *en* y *con* los sentidos. Pero ahí lo tiene. Entender («inteligir», dice Zubiri) es la actualización de lo real como real en la inteligencia sentiente. Como ya hemos expuesto, mientras que el animal acoge la realidad sólo como estímulo, el hombre aprehende lo real como real y el estímulo como realidad estimulante. Aprehender lo real como real significa que caemos reflejamente en la cuenta de que hay seres que tienen una «suidad» –*sit venia verbo*– es decir un ser «de suyo», con independencia de mi subjetividad. Conocer intelectualmente es dejar que las estructuras de lo real se hagan presentes en nuestra conciencia. Entonces conocemos intelectualmente cuando captamos las cosas como reales, y tanto más conocemos intelectualmente cuanto más realidad se nos hace presente. El hombre, pues, tiene una experiencia de la realidad como tal, cosa que no tiene el animal, y ello es posible porque esa experiencia no es sólo experiencia lograda en una sensibilidad pura, sino experiencia de una inteligencia sentiente. Lo real no es sólo ni principalmente objeto sino sobre todo fundamento. La intelección es aprehensión de ese objeto-fundamento, aprehensión presentante y consciente. Todo otro acto intelectivo, como el idear, el concebir, el juzgar, etc. son maneras de aprehender la realidad y de expresarse la realidad en la conciencia pensante. Por eso, la aprehensión de la realidad es el acto elemental radical y exclusivo de la inteligencia.

En el único acto sentiente-inteligente captamos no sólo los colores, la forma, el volumen, lo agradable o desagradable, sino que la cosa *es*. Por eso, inmediatamente podemos responder: *es* un hombre, *es* un árbol, *es* un automóvil. Sólos los sentidos no podrían dar esa respuesta. Así pues, en rigor, no es que la sensibilidad «proporcione» a la inteligencia los datos sobre los que tiene que trabajar, –dualismo aristotélico–

---

31. Seguimos en lo siguiente las exposiciones que hace en sus obras X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980; *Inteligencia y realidad*, Madrid [4]1991; *El hombre y Dios*, Madrid 1984.

sino que la impresión de realidad es un sólo y único acto que es un sentir intelectivo o intelección sentiente. El objeto no está dado por los sentidos *a* la inteligencia sino que el objeto es dado por los sentidos *en* la inteligencia misma. Por eso es incorrecto hablar de «inteligencias artificiales», como se habla hoy día. Los ordenadores y las computadoras, por muy sofisticadas que sean atienden sólo al contenido formal de lo que se les transmite, pero nunca a su valor de realidad que es lo específico de la inteligencia humana. No hay, pues, verdadera «inteligencia artificial».

En la teoría zubiriana que hemos expuesto no se desprecia el conocimiento sensible como lo desestimaban Platón, Descartes y los idealistas, precisamente porque ese conocimiento no es sólo sensible. Esta concepción no olvida las otras funciones de la inteligencia que hemos enumerado y que expondremos enseguida. Sólo dice que lo más radical, lo primario que hace la inteligencia es aprehender lo real como real.

Hay un texto de santo Tomás, curioso y poco conocido, en el que ya insinúa esa conjunción de lo somático y lo espiritual en lo psíquico. El Doctor Angélico parece atribuir a la inteligencia una verdadera causalidad activa con relación a los sentidos. La conciencia sensible participaría y derivaría del pensamiento por una influencia directa, gracias a la identidad del sujeto. He aquí las palabras de santo Tomás: «Las potencias del alma que son superiores (*priores*) según el orden de perfección y de naturaleza son principios de las otras como fin y principio activo. Vemos que el sentido es por el entendimiento y no al revés. El sentido es una cierta participación deficiente del entendimiento; de donde se sigue que según su origen natural, en cierta manera procede del entendimiento como lo imperfecto de lo perfecto»[32].

Los escolásticos, cayeron ya en la cuenta de que efectivamente lo específico del conocimiento intelectual es conocer lo real en cuanto real. Lo expresaban con su terminología característica, cuando decían que *el objeto formal* del entendimiento humano es el ente en cuanto tal y que su objeto material adecuado abarca todos los entes. Con la primera proposición querían decir que el aspecto, o la razón formal bajo la cual se conoce el objeto por la potencia cognoscitiva intelectual, siempre es lo real (el ente, lo que es o puede ser). Se demuestra esta proposición porque de cualquier realidad que se presente a nuestro entendimiento podemos enunciar un juicio cuya cópula –es o no es– dice explícita y formal referencia al ser. Incluso del ente ficticio –una esfinge por ejemplo– afirmamos sus partes como reales –cuerpo de animal y busto de mujer–, y afirmamos su concepto formal como no-real porque entendemos lo real como real y lo ficticio como falseamiento de la realidad, como entes imaginarios.

Que el objeto material adecuado del entendimiento humano es todo ente se deduce también de lo anterior: donde quiera o como quiera que algo es, el entendimiento puede afirmar de ello al menos que es, o también algunas de sus propiedades. Santo Tomás dice: «El objeto propio del entendimiento es el ente inteligible que comprende todas las diferencias y especies posibles de entes; porque todo lo que puede ser, puede ser entendido»[33]. Es lo mismo que expresaban también los

32. *Summa Theologica*, I, q. LXXVII, a. VII, c.
33. **S. THOMAS**, *Contra Gentes*, l. II, c. XCVIII.

escolásticos con la conocida proposición «*omne ens est verum*», que significa que todo cuanto es, es capaz de ser aprehendido por el entendimiento, que todo lo real tiene una estructura inteligible, proporcionada a nuestra inteligencia. Como ya hemos dicho, es impensable que haya algo impensable.

En la misma orientación que X. Zubiri, también los escolásticos afirmaban que *el objeto más proporcionado* del entendimiento humano, tal como está unido a la sensibilidad, es decir, aquello que el entendimiento humano conoce primero, espontánea y directamente es la *quidditas* de las cosas materiales o sensibles. Esto debe entenderse así: cuando por los sentidos nos llega la impresión de una cosa material, en ese acto mismo el entendimiento conoce algo que pertenece a la esencia o naturaleza de la cosa (su *quidditas*), de tal manera que a quien nos preguntase qué es aquella cosa podríamos darle una respuesta apta para distinguirla de cualquier otra, como ya hemos dicho. No decimos con esto, ni mucho menos, que en el acto de sentir-entender tengamos una intuición de esencias, ni siquiera que podamos conocer fácil y perfectamente la naturaleza esencial de una realidad material. Sólo decimos que en ese acto conocemos, *de alguna manera*, la naturaleza de las cosas sensibles[34].

Gracias a esta percepción de lo real o del ser, el hombre puede formar y enunciar juicios. Entender equivale a formar juicios. El juicio, como acertadamente vio Kant, es el acto perfecto del entendimiento. Pero un juicio es exactamente la afirmación del ser. El juicio es, excepto en la Lógica pura o en la Matemática, más que una conexión lógica entre dos conceptos. Es la afirmación conocida de una realidad objetiva. La esencia del juicio está en que la proposición compuesta de sujeto, verbo y predicado afirme que algo *es* así. Cuando digo: esta mesa *es* pequeña, el cielo *es* azul, este aparato *es* una máquina de escribir, Juan *es* muy inteligente, o cualquier otro juicio, estoy afirmando la realidad conocida, lo que *es* y como *es*. Es la afirmación de la realidad, o lo que es lo mismo, la verdad. Es una valoración absoluta de lo absoluto: *es*. Somos plenamente conscientes de que, en muchos juicios, enunciamos la realidad y de manera absoluta e ineludible. Sabemos que al decir *es* no lo decimos sólo para nosotros, para un pensamiento o una representación subjetiva sino que afirmamos la realidad como es en sí. El entendimiento está regido por el ser. El ser se ha abierto al entendimiento. El ser es una condición de posibilidad del juicio, por eso en la misma afirmación del juicio se supera el idealismo kantiano y precisamente con su mismo método trascendental.

Ello no significa que cada juicio tenga que ser siempre verdadero porque cabe, naturalmente, el error, ya que la exactitud del juicio está condicionada por múltiples circunstancias. Quiere decir que no siempre se establece una presencia luminosa del ser en la conciencia humana, por muchas situaciones o condicionamientos. Más adelante hablaremos de la verdad, la certeza y el error. Pero el juicio, si se enuncia sin restricciones, pretende siempre una validez absoluta puesto que enun-

34. Santo Tomás dice: «Proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis [...] omnia autem quae in praesenti statu intelligimus cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales» (*Summa Theologica*, I, q. LXXXIV, a. VIII, c.). Expone bien el pensamiento escolástico **F.M. PALMES**, S.I., *Psychologia*, en *Philosophiae Scholasticae Summa*, II, Madrid 1959, 631-642.

cia lo que es, la realidad, y ésta tiene un valor absoluto. Más aún, en la afirmación de cada juicio, aunque sea singular, se patentiza la salida de la inteligencia a la universalidad del ser. La afirmación que va en la cópula del juicio tiene un dinamismo que expresa la orientación de la inteligencia hacia lo que es su propio objeto: el ser. Se desvela así la estructura fundamental del pensamiento humano. Es un pensamiento que acoge al ser en su universalidad, o mejor, el pensamiento humano no es otra cosa que el ser que toma conciencia de sí mismo en el hombre, como ya vieron Hegel y Heidegger[35]. Karl Rahner, en un texto que ya hemos citado, lo expresa así: «Ser y conocer tienen una unidad originaria [...]. El conocer es la subjetividad del ser mismo. El ser mismo es la unidad originalmente *unificante* del ser y del conocer en su *unidad realizada* en el ser conocido [...]. El conocer es comprendido como subjetividad del ser mismo, como ser ante el ser (*als beisichsein des Seins*). El ser mismo es ya la unidad originalmente unificante del ser y del conocer, es *onto-lógico*»[36].

Esa posibilidad de conocer el ser, todo ser, es también la fuente y origen de la inquietud humana, es decir, de la insaciabilidad del espíritu humano que siempre quiere saber más, conocer más ser. No descansa plenamente en ningún conocimiento intramundano, es decir, en ninguna verdad finita porque ninguna le ofrece la plenitud del ser. Se sigue preguntando por el fundamento último y definitivo de la propia existencia y del mundo en general. Es tanto como preguntarse por el Ser Absoluto, hacia el cual gravita inevitablemente todo conocimiento humano. Y sólo en él puede descansar[37].

Es preciso advertir aquí que no hay que confundir el ser con la materia. Aunque el conocimiento intelectual comience en el sentido, según el dicho *omnis cognitio incipit a sensu*, (todo conocimiento empieza en los sentidos), y según la explicación que se ha dado, lo propio de la inteligencia sentiente es traspasar los datos puramente empíricos y llegar al ser en cuanto ser y por ello también a realidades metasensibles, como expondremos más adelante. Ése es el valor, la maravilla y el misterio del espíritu humano que eleva al hombre sobre todos los demás seres mundanos. Sólo los materialistas confunden el ser con la materia.

Quedará más completo cuanto hemos dicho si añadimos que es también propio del entendimiento humano conocer la estructura inteligible de la realidad sensible. Es evidente que nos llegan datos sensoriales, por ejemplo de la mesa sobre la que escribo. Mis ojos y mis manos me dan a conocer su realidad material. Pero el sujeto cognoscente humano no se detiene ahí. Inmediatamente y, con mayor o menor

35. Sobre el dinamismo de la afirmación del ser en el juicio es indispensable la obra de **J. MARECHAL**, *Le point de départ de la Metaphysique*, t.V, Bruselas [2]1945. En esa misma dirección escribe **J.B. LOTZ**, *Das Urteil und das Sein*, München 1957; **E. CORETH**, *Metaphysik. Eine methodisch - systematische Grundlegung*, Innsbruck [2]1964; **A. MARC**, *Dialectique de l'affirmation*, Paris 1952; **O. MUCK**, *Die transzendentale Methode in der scholastischer Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964.

36. **K. RAHNER**, *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957, 82-83. Santo Tomás habla de manera parecida por ejemplo en la *Summa Theologica*, I, q. XIV, a. 2, c.

37. *Cfr.* **S. THOMAS**, *Contra Gentes*, l. III, c. 25.

reflexión consciente, caigo en la cuenta de que la mesa encierra una *finalidad*, la de poder escribir sobre ella, está hecha *para* ese fin. Caigo también en la cuenta de que la mesa ha sido producida por un artífice, es decir, que es *causada eficientemente*. Aún más: caigo en la cuenta de que la mesa es *contingente*, no existía hace mil años y por tanto no tiene en sí su razón de ser. He ahí, pues, que en el mismo acto de conocer la mesa aprehendo *realidades* metasensibles, metafísicas, la finalidad, la causalidad eficiente, la contingencia. Mientras que Platón ponía la idea o forma de las realidades en un mundo hyperuránico, Aristóteles acertadamente vio que las ideas o formas o estructuras inteligibles están en la misma realidad sensible, con admirable expresión lo llamó λόγος ἔνϋλος, y la maravilla de la inteligencia humana es la posibilidad que tiene de leer la realidad inteligible de los seres materiales y de elevarse así a conocimientos muy superiores porque están más allá de los datos concretos de los sentidos.

La filosofía aristotélico-escolástica proponía, para dar el paso de lo sensible a lo inteligible una serie de entidades: el fantasma de orden sensible, el entendimiento agente que ilumina el fantasma y forma la especie impresa, ésta pasa al entendimiento posible y forma la especie expresa o concepto que no es lo que se conoce sino el medio en el que la realidad es conocida. La función clave sería la del entendimiento agente. Toda esta teoría escolástica puede aceptarse, pero parece que es una excesiva disección del acto del conocimiento humano, en varias entidades muy problemáticas.

Pasamos ya a exponer la segunda de las funciones singulares y específicas de la inteligencia humana que es la capacidad de estar presente a sí misma, y que se suele denominar con la expresión tomista *reditio completa subiecti in seipsum*. Podemos llamarla también, con Hegel, autoconciencia o autorreflexión. Santo Tomás toma esta idea del *Liber de causis*, resumen hecho, probablemente por un musulmán, de la obra de Proclo *Elementatio theologica*. La expresión literal dice: «Todo cognoscente que conoce su esencia, retorna a su esencia con una vuelta completa»[38]. Y santo Tomás añade: «Volver a su esencia no es otra cosa que subsistir en sí misma. Porque la forma, en cuanto perfecciona la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde sobre ella, pero en cuanto tiene el ser en sí misma vuelve a sí misma; así pues, las potencias cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de ciertos órganos, no se conocen a sí mismas, como es evidente en cada uno de los sentidos. Pero las potencias cognoscitivas que subsisten por sí mismas se conocen a sí mismas»[39].

Es esencial al espíritu reflexionar sobre sí mismo, ser-en-sí y para-sí. ¿Cómo es esto posible? También aquí tenemos que partir de una experiencia: la experiencia de la propia conciencia, de la conciencia de la actividad mental humana tal como la vivimos cada uno. Decimos: yo pienso, yo rectifico, yo proyecto, yo estoy alegre, etc. es decir, son actos humanos en los que reflejamente caigo en la cuenta de qué son, de cómo son, de su concatenación y sus relaciones, de su lógica o su sinrazón, de que son míos, es decir, de mi propio yo, de un único yo que conozco precisa-

38. «Omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa», *Summa Theologica*, I, q. XIV, a. II, 1.

39. *Ibid.*

mente en esos actos y del que no puedo dudar. En ellos y por ellos, mi propio yo se hace presente, y en ellos y por ellos me poseo a mí mismo, y tomo conciencia de mi ser y de mi permanencia en el ser.

La actividad intelectiva es dinámica, esto significa que partiendo de los datos inmediatos de la conciencia, incluso de los sensibles, tengo una experiencia no sólo de esos datos sino de mi conocimiento de esos datos y, más aún, de mi propio yo, como un ser-en-sí y para-sí, capaz de estar presente a sí mismo, y sujeto permanente de todos esos conocimientos.

El yo conocido así, resulta persona en el sentido metafísico del término. Mediante la autoconciencia me experimento de manera indudable como ser subsistente porque experimento que soy yo el que siente, el que piensa, el que actúa, también el que quiere como después veremos; me experimento también como individuo distinto de todos los demás, y como racional, pensando el ser y abierto a todo el ser.

Esta propiedad del espíritu humano de poder volver sobre los propios actos es la que hace posible el progreso. El hombre, porque está presente a sí mismo puede caer en la cuenta de sus errores o insuficiencias en la apreciación de la realidad, de las dificultades que experimenta ante ella, y así buscar nuevas posibilidades, nuevas dimensiones, nuevos secretos de la realidad para perfeccionarla y perfeccionarse con ella. Es la actividad humana que, de manera general, podemos llamar trabajo, gracias al cual se realiza el progreso y aun la Historia humana.

Esa *reditio completa subjecti in seipsum* nos diferencia esencialmente de los animales. Los animales no progresan porque no rectifican y no rectifican porque no vuelven ni pueden volver sobre sus propios actos, conocen pero no conocen que conocen, ni toman conciencia de su propio yo como un ser subsistente y sujeto responsable de sus actos. Esta capacidad es propia y exclusiva de los seres inmateriales, espirituales. Una potencia material puesto que es extensa no puede revertir perfectamente sobre sí misma con su propia actividad; podrá una parte volver sobre otra parte, pero no sobre sí misma porque cada parte también es intrínsecamente extensa, está compuesta de partes. La razón por la que los animales conocen, pero no conocen que conocen es su dependencia intrínseca de la materia. Sólo lo simple e inmaterial puede poseer autoconciencia. Pero del valor inmaterial y espiritual del conocimiento humano hablaremos más adelante.

Es sabido que los filósofos que podemos llamar fenomenistas no creen que podamos llegar a la afirmación de la realidad de un yo autoconsciente. Así Hume, el más empirista y escéptico, no admite más conocimiento que una sucesión de fenómenos sin que desde ellos podamos afirmar una realidad autoconsciente y subsistente, ya que tendríamos que apoyarnos en el principio de causalidad cuya validez niega. Profesa un rígido actualismo. En la misma actitud está Bertrand Russell seguidor de Hume. Para Kant, el yo es una función de la unidad sintética trascendental de apercepción, una condición *a priori* de la unidad del conocimiento pero impervio como tal, al conocimiento, por ser *noumenon*. Husserl parece pensar en un acto cuya intencionalidad se pierde en el objeto. Tampoco Sartre admite un yo realidad consciente sino una sucesión de actos en una unidad-totalidad.

Nos queda por exponer la tercera función específica de la inteligencia que consiste en la capacidad de formar conceptos universales con valor objetivo y real, partiendo de realidades singulares y concretas. El tema es de la máxima importancia porque sea con frecuencia en la conversación ordinaria, sea sobre todo en las construcciones científicas sobre la Naturaleza o sobre el hombre, hablamos con conceptos universales que encierran un indudable contenido de realidad. Las ciencias siempre son de lo universal.

Pero hay otra consideración antropológica que es ésta: Si los conceptos universales encierran y expresan realidades objetivas entonces quedan justificadas las verdades objetivas universales para todos los hombres, los valores, las normas éticas universales, los derechos humanos, las leyes obligatorias para todos. Si, por el contrario, los conceptos universales son puras palabras sin contenido real, como quería Roscelino (siglo XI-XII), y los nominalistas de su escuela, y en la Edad Moderna, Hobbes, Berkeley, Hume, Condillac, Stuart Mill, Spencer, Bertrand Russell, los neopositivistas y los postmodernos entonces nada tiene valor universal, objetivo y necesario [40]. No queda sino el relativismo y el subjetivismo que deriva hacia un anarquismo antropológico, y hacia el positivismo jurídico que puede ser, bajo diversas formas, una dictadura.

Un nominalismo más mitigado es el de los llamados *conceptualistas*, los medievales G. de Ockham, Buridano, Pierre d'Ailly, Gabriel Biel y en la época moderna Kant y sus seguidores, W.O. Quine, etc. que mantienen que además de palabras hay también conceptos universales, pero niegan que a estos conceptos o constructos mentales les corresponda la realidad. Los conceptos universales no serían más que signos naturales que no representan la realidad sino que remiten a ella (Ockham), o sencillamente recursos o categorías para la ordenación lógica de los objetos conocidos por los sentidos (Kant).

La tradición aristotélico-escolástica defiende, por el contrario, el valor realista de los conceptos universales con un realismo moderado, es decir, no defiende que los universales existan en la realidad tal como nos los representamos, lo cual es demasiado evidente, sino que existe en la realidad un fundamento para que nosotros formemos esos conceptos que, desde luego, tienen un contenido real porque expresan lo que la cosa es, aunque no todo lo que la cosa es.

Por concepto universal entendemos aquel que siendo uno es apto para predicarse de muchos individuos de manera unívoca y dividida (uno por uno) y según todo lo que el concepto expresa. Los ejemplos son infinitos, mesa, árbol, libro, hombre, etc.

El concepto universal prescinde de determinaciones más o menos accidentales e individuantes y se queda únicamente con aquello que expresa la estructura esencial y común de todos los individuos de una especie cualquiera, lo que la cosa es (*quidditas*), aunque de manera abstracta, universal y, a veces, confusa. Por eso es importante distinguir entre cosa y concepto universal. La cosa, las cosas, siempre son concretas, singulares y determinadas porque cuanto existe es individual y singular.

40. La novela de Umberto Eco, leidísima en los últimos años, *El nombre de la rosa*, termina con la frase desoladora: «Dejo este texto no sé para quién, este texto que ya no sé de qué habla: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus* (de la antigua rosa no nos queda más que el nombre, sólo tenemos nombres)». Es una profesión del nominalismo contemporáneo.

El concepto universal nos da la esencia real o, mejor dicho, algo esencial real, por eso es válido para significar la estructura fundamental de innumerables individuos concretos y reales o posibles, en la cual todos coinciden[41].

Hay que advertir que formamos conceptos universales no sólo de realidades sensibles sino que la inteligencia humana, porque puede penetrar en la estructura inteligible de lo sensible y porque puede conocer por analogía y por raciocinio, es capaz también de formar conceptos universales cuyo contenido no es una realidad sensible, pero es una realidad, así por ejemplo, los conceptos de ley, de justicia, de derecho, de libertad, de causalidad, de contingencia, de belleza, de finalidad e innumerables otros que se refieren a realidades pero metasensibles. Nadie dirá que el derecho, o la justicia, o la libertad, o la contingencia no son realidades, pero no son mensurables o ponderables como lo son las cosas sensibles y materiales. Sobrepasan las propiedades de los seres materiales y no están sometidas a sus leyes. Por eso afirmamos que los conceptos universales sean de realidades materiales, sean de realidades inmateriales, en cuanto tales conceptos, son inmateriales, que, por ello, no pueden estar formados sino por una potencia fundamentalmente inmaterial. Pero de este tema tendremos que hablar cuando hablemos del alma humana, y no podemos exponerlo aquí.

La pregunta más difícil es cómo pasa el hombre del conocimiento sensitivo o intelectivo de lo singular a la formación de un concepto abstracto y universal y, sin embargo, de validez real. Antiguos, modernos y contemporáneos han discutido sobre este problema. No podemos entrar en diálogo con tantas tesis más propias de un tratado de Teoría del conocimiento. Nos basta aquí decir que la inteligencia humana tiene la facultad de abstraer. Abstracción, etimológicamente, significa separación, pero en Filosofía no se da el nombre de abstracción a cualquier separación, como lo hacen los empiristas, sino a aquella operación por la cual la inteligencia abstrae de los individuos singulares, aquellas notas que son comunes y esenciales a la realidad de todos los individuos de una misma especie y forma el concepto universal. La inteligencia humana al leer la realidad, cae primero en la cuenta de que existen o pueden existir individuos semejantes en la naturaleza y distintos en la individuación. Después abstrae. Pero la abstracción intelectual no es un simple separar una nota sensible de un todo que también lo es, sino un proceso por el que se capta la naturaleza esencial y luego se la libera de lo concreto. El entendimiento en cuanto potencia abstractiva no es un instrumento que separa y une datos sensoriales sino una fuerza mental capaz de leer la estructura inteligible que hay en todo lo sensible y, al mismo tiempo, comprender que ciertos elementos inteligibles se dan en todos los individuos existentes o posibles de una misma especie. Eleva esa estructura a su valor universal. La Psicología, y algunas Antropologías modernas, en lugar de abstracción prefieren hablar de ideación o formación de ideas.

---

41. Los escolásticos distinguen entre universal fundamental, universal formal directo, formal reflejo, universal unívoco y análogo, universal originario, derivado, universal *in causando, in obligando, in significando, in essendo, in repraesentando, in praedicando.* No es necesario que entremos aquí en esas disquisiciones más propias de una Teoría del conocimiento. Puede verse **L. SALCEDO**, *Crítica*, en PROFESSORES S.I., *Philosophiae Scholasticae Summa*, I. Madrid 1964, 194ss.

Podría parecer que el concepto universal es más pobre que la realidad ya que no la expresa toda como es en su singularidad. Pero este empobrecimiento queda compensado con el amplísimo contenido que adquiere. Así, por ejemplo, cuando digo el universal agua, incluyo en él a toda el agua que ha habido, que hay y que habrá, o cuando digo árbol enuncio una realidad que se verifica en todos los árboles[42].

En cualquier caso, lo que queda muy claro es que los conceptos universales hablan de realidades, aunque no de toda la realidad de los individuos concretos. Por eso está plenamente justificado el valor de las ciencias que tienen por objeto lo universal, sea sobre las realidades de la Naturaleza, sea sobre las realidades del hombre. Todo se debe a la maravillosa facultad que llamamos inteligencia humana.

De todo lo dicho se deduce que no existen en la mente humana ideas innatas. Defendieron el innatismo Platón, Descartes, Spinoza, la Escuela platónica de Cambridge, en el siglo XVII. Todos ellos, de diversas maneras, admitían ideas virtuales preexistentes en el alma humana que luego, excitadas por las sensaciones, pasarían a ser ideas formales, bajo diversas formas. También algunos ontologistas como Malebranche, algunos tradicionalistas como de Maistre, de Bonald, Lamennais, defendían el innatismo. En nuestro siglo se ha atribuido el innatismo al conocido lingüista Noam Chomsky, en cuanto que ha defendido la existencia innata de modelos gramaticales capaces de engendrar todas las expresiones y sólo las expresiones aceptadas como gramaticales por los hablantes de una lengua.

El innatismo ideológico propiamente dicho es una teoría carente de fundamento y de datos experimentales que pudieran garantizarla. Más bien los datos nos dicen lo contrario. Observamos que hay un progresivo desarrollo psicológico en el niño y que es desigual en los distintos niños según la instrucción y enseñanzas que van recibiendo. Si todos viniésemos al mundo dotados de ideas, todos tendríamos las mismas nociones, los mismos juicios, los mismos principios teóricos y prácticos, incluso el mismo caudal cultural. En el campo moral tendríamos todos también las mismas tablas de valores y no sería necesario buscar justificaciones últimas a la moral, en las que hay tanta variedad de opiniones.

Generalmente se admite que la inteligencia humana llega al mundo *tamquam tabula rasa*, como una cuartilla en blanco, y que sólo a partir de las sensaciones inteligentes, en el sentido explicado, lenta y progresivamente va formando las ideas. El mecanismo por el cual se verifica esa *intus-lectio*, esa intelección de lo profundo del ser, queda simplificado si se admite la teoría de X. Zubiri de que el mismo acto humano de sentir ya es un acto de entender o, como él dice, de «inteligir». Aunque hay que reconocer que topamos aquí con la realidad misteriosa de esa facultad de entender.

Por supuesto que, aunque no admitimos las ideas innatas ni formales ni virtuales, sí admitimos las predisposiciones estructurales que nos vienen dadas en la herencia genética, para una mayor o menor facilidad en la captación de las diversas dimensiones de la realidad y en el desarrollo del raciocinio. En el código genético, incluido en

---

42. *Cfr.* **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I. q. 84, a. 6; q. 85, 1; **N. BALTHASAR**, *L'abstraction metaphysique*, Louvain 1935; **A. DONDEYNE**, *L'abstraction*, Revue Néoescolastique de Philosophie (1938), 5-20 y 339-373; **G. VAN RIET**, *La théorie thomiste de l'abstraction*, Revue Philosophique de Louvain 50 (1952), 353-393.

El concepto universal nos da la esencia real o, mejor dicho, algo esencial real, por eso es válido para significar la estructura fundamental de innumerables individuos concretos y reales o posibles, en la cual todos coinciden [41].

Hay que advertir que formamos conceptos universales no sólo de realidades sensibles sino que la inteligencia humana, porque puede penetrar en la estructura inteligible de lo sensible y porque puede conocer por analogía y por raciocinio, es capaz también de formar conceptos universales cuyo contenido no es una realidad sensible, pero es una realidad, así por ejemplo, los conceptos de ley, de justicia, de derecho, de libertad, de causalidad, de contingencia, de belleza, de finalidad e innumerables otros que se refieren a realidades pero metasensibles. Nadie dirá que el derecho, o la justicia, o la libertad, o la contingencia no son realidades, pero no son mensurables o ponderables como lo son las cosas sensibles y materiales. Sobrepasan las propiedades de los seres materiales y no están sometidas a sus leyes. Por eso afirmamos que los conceptos universales sean de realidades materiales, sean de realidades inmateriales, en cuanto tales conceptos, son inmateriales, que, por ello, no pueden estar formados sino por una potencia fundamentalmente inmaterial. Pero de este tema tendremos que hablar cuando hablemos del alma humana, y no podemos exponerlo aquí.

La pregunta más difícil es cómo pasa el hombre del conocimiento sensitivo o intelectivo de lo singular a la formación de un concepto abstracto y universal y, sin embargo, de validez real. Antiguos, modernos y contemporáneos han discutido sobre este problema. No podemos entrar en diálogo con tantas tesis más propias de un tratado de Teoría del conocimiento. Nos basta aquí decir que la inteligencia humana tiene la facultad de abstraer. Abstracción, etimológicamente, significa separación, pero en Filosofía no se da el nombre de abstracción a cualquier separación, como lo hacen los empiristas, sino a aquella operación por la cual la inteligencia abstrae de los individuos singulares, aquellas notas que son comunes y esenciales a la realidad de todos los individuos de una misma especie y forma el concepto universal. La inteligencia humana al leer la realidad, cae primero en la cuenta de que existen o pueden existir individuos semejantes en la naturaleza y distintos en la individuación. Después abstrae. Pero la abstracción intelectual no es un simple separar una nota sensible de un todo que también lo es, sino un proceso por el que se capta la naturaleza esencial y luego se la libera de lo concreto. El entendimiento en cuanto potencia abstractiva no es un instrumento que separa y une datos sensoriales sino una fuerza mental capaz de leer la estructura inteligible que hay en todo lo sensible y, al mismo tiempo, comprender que ciertos elementos inteligibles se dan en todos los individuos existentes o posibles de una misma especie. Eleva esa estructura a su valor universal. La Psicología, y algunas Antropologías modernas, en lugar de abstracción prefieren hablar de ideación o formación de ideas.

41. Los escolásticos distinguen entre universal fundamental, universal formal directo, formal reflejo, universal unívoco y análogo, universal originario, derivado, universal *in causando, in obligando, in significando, in essendo, in repraesentando, in praedicando.* No es necesario que entremos aquí en esas disquisiciones más propias de una Teoría del conocimiento. Puede verse **L. SALCEDO**, *Crítica*, en PROFESSORES S.I., *Philosophiae Scholasticae Summa*, I. Madrid 1964, 194ss.

Podría parecer que el concepto universal es más pobre que la realidad ya que no la expresa toda como es en su singularidad. Pero este empobrecimiento queda compensado con el amplísimo contenido que adquiere. Así, por ejemplo, cuando digo el universal agua, incluyo en él a toda el agua que ha habido, que hay y que habrá, o cuando digo árbol enuncio una realidad que se verifica en todos los árboles [42].

En cualquier caso, lo que queda muy claro es que los conceptos universales hablan de realidades, aunque no de toda la realidad de los individuos concretos. Por eso está plenamente justificado el valor de las ciencias que tienen por objeto lo universal, sea sobre las realidades de la Naturaleza, sea sobre las realidades del hombre. Todo se debe a la maravillosa facultad que llamamos inteligencia humana.

De todo lo dicho se deduce que no existen en la mente humana ideas innatas. Defendieron el innatismo Platón, Descartes, Spinoza, la Escuela platónica de Cambridge, en el siglo XVII. Todos ellos, de diversas maneras, admitían ideas virtuales preexistentes en el alma humana que luego, excitadas por las sensaciones, pasarían a ser ideas formales, bajo diversas formas. También algunos ontologistas como Malebranche, algunos tradicionalistas como de Maistre, de Bonald, Lamennais, defendían el innatismo. En nuestro siglo se ha atribuido el innatismo al conocido lingüista Noam Chomsky, en cuanto que ha defendido la existencia innata de modelos gramaticales capaces de engendrar todas las expresiones y sólo las expresiones aceptadas como gramaticales por los hablantes de una lengua.

El innatismo ideológico propiamente dicho es una teoría carente de fundamento y de datos experimentales que pudieran garantizarla. Más bien los datos nos dicen lo contrario. Observamos que hay un progresivo desarrollo psicológico en el niño y que es desigual en los distintos niños según la instrucción y enseñanzas que van recibiendo. Si todos viniésemos al mundo dotados de ideas, todos tendríamos las mismas nociones, los mismos juicios, los mismos principios teóricos y prácticos, incluso el mismo caudal cultural. En el campo moral tendríamos todos también las mismas tablas de valores y no sería necesario buscar justificaciones últimas a la moral, en las que hay tanta variedad de opiniones.

Generalmente se admite que la inteligencia humana llega al mundo *tamquam tabula rasa*, como una cuartilla en blanco, y que sólo a partir de las sensaciones inteligentes, en el sentido explicado, lenta y progresivamente va formando las ideas. El mecanismo por el cual se verifica esa *intus-lectio*, esa intelección de lo profundo del ser, queda simplificado si se admite la teoría de X. Zubiri de que el mismo acto humano de sentir ya es un acto de entender o, como él dice, de «inteligir». Aunque hay que reconocer que topamos aquí con la realidad misteriosa de esa facultad de entender.

Por supuesto que, aunque no admitimos las ideas innatas ni formales ni virtuales, sí admitimos las predisposiciones estructurales que nos vienen dadas en la herencia genética, para una mayor o menor facilidad en la captación de las diversas dimensiones de la realidad y en el desarrollo del raciocinio. En el código genético, incluido en

42. *Cfr.* **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I. q. 84, a. 6; q. 85, 1; **N. BALTHASAR**, *L'abstraction metaphysique*, Louvain 1935; **A. DONDEYNE**, *L'abstraction*, Revue Néoescolastique de Philosophie (1938), 5-20 y 339-373; **G. VAN RIET**, *La théorie thomiste de l'abstraction*, Revue Philosophique de Louvain 50 (1952), 353-393.

los cromosomas hereditarios, nos viene dada una amplísima información consistente en tendencias, instintos, capacidades de reacción, de orientación, de autodefensa, cualidades temperamentales, etc., pero no ideas o conceptos propiamente dichos.

6. El conocimiento racional

Tenemos que hablar ahora de otra potencia cognoscitiva humana que suele llamarse razón. No es siempre fácil establecer una frontera entre lo que son actos intelectuales y lo que son actos racionales y, de hecho, en los diversos autores y escuelas se encuentran acepciones y atribuciones muy diversas. De ahí la gran variedad de teorías sobre qué es entendimiento y qué es razón y cuáles son sus funciones específicas [43].

En general, el término razón designa la actividad intelectual superior que tiende a la conexión y unidad definitiva del saber y del obrar. Por eso, se entiende también, a veces, por razón «la facultad de los principios», en el sentido de juicios fundamentales y últimos. Pero también aquí, más que pretender definir la razón como si pudiese contraponerse al entendimiento, será mejor que intentemos una aproximación a las funciones cognoscitivas del sujeto humano que más que superiores podemos llamar ulteriores, porque se apoyan en los conocimientos intelectivos que ya hemos estudiado, y llegan a estructuras más profundas de lo real.

Zubiri advierte, acertadamente, como ya se ha dicho, que lo que llamamos razonar es un modo de intelección, en cuanto que es un modo de aproximarse a la realidad, y lo más característico de este nuevo modo es que aprehende la realidad de manera más profunda. Si la realidad estuviera total y completamente aprehendida en la intelección primordial no habría lugar a hablar de razón. Pero las realidades tienen una profundidad que no nos viene dada en el primer momento en que se hacen presentes en el entendimiento. En ese sentido puede decirse que la razón es *intellectus quaerens*, una intelección que busca más. Busca más porque la realidad ofrece siempre más y así atrae a la mente siempre a más conocimiento y a más verdad. No es tanto el órgano de evidencias absolutas, como querían Descartes y los cartesianos, cuanto el órgano de una marcha hacia la mejor comprehensión, profundidad y síntesis de lo ya entendido. Tampoco es dialéctica especulativa, ascendente y trifásica, de concepto a concepto: afirmación, negación, negación de la negación, como pretendía Hegel. Ni es organización de la experiencia, como creyó Kant, en tres totalidades o ideas, el mundo, el yo y Dios, especulativas y no reales, ni realmente cognoscibles. La razón no tiene otro fundamento ni otro principio mensurante que lo real. No es generadora de ideas puras ni sólo combinación de previos actos de intelección, sino presencia o toma de conciencia de más realidad. La razón no reposa sobre sí misma sino que es un modo nuevo de intelección de la realidad [44].

---

43. Una información muy completa sobre las diversas acepciones del término *razón*, se encontrará en **J. FERRATER MORA**, *Diccionario de Filosofía*, t. IV, Madrid 1981, en los términos *Razón* y *Tipos de razón*.

44. Santo Tomás dice: «El entendimiento y la razón se diferencian en el modo de conocer, a saber, el entendimiento conoce con una simple mirada, la razón discurriendo de uno en otro. Pero la razón por el discurso llega a conocer lo que el entendimiento conoce sin discurso, los universales», **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I, q. LIX, a. I, 1

Es verdad que la razón puede ser creativa y que tiene un margen de organización libre de lo entendido. Puede, en primer lugar, crear modelos o paradigmas con el intento de organizar y sintetizar los datos de la realidad, por ejemplo el modelo de átomo como un minúsculo sistema solar, con un núcleo central positivamente cargado y una serie de electrones girando en órbitas elípticas a su alrededor; así lo propuso Rutherford en 1913. Puede también construir hipótesis racionales por homologación con otros campos de la realidad, por ejemplo si se intenta explicar la realidad social por homologación con los organismos vivos. Fue el organicismo sociológico. Puede además la razón crear ciencias enteras de la realidad, por ejemplo la Geometría, que consiste en un sistema de postulados y de axiomas racionales y generales que interpretan lo espacial; y como hay diversas geometrías se ve que pueden ser diversos los postulados, fundados todos sin embargo en la estructura de los cuerpos extensos. O la Física que un tiempo fue mecanicista porque se consideraba que todos los movimientos estaban regidos por leyes rígidamente necesarias y matemáticas y ahora se habla de indeterminismo o imprevisibilidad, aunque se sigue considerando la Matemática como la construcción racional que explica y es fundamento de todo conocimiento de lo cósmico [45].

Puede la razón crear también ciencias metaempíricas, como las ciencias jurídicas, confiriendo una estructura racional, sistemática, general y profunda a los deberes y derechos reales de las personas humanas. Las ciencias humanas como el Derecho, la Política, la Metafísica, etc. hacen ver con evidencia que lo real profundo alcanzado por la razón no siempre es material y corporal. Los derechos humanos, o una teoría política que exprese un modo real de representarse la acción del Estado, o tantas otras teorías científicas sobre realidades humanas, nadie dirá que no son reales y, ciertamente, no son materiales porque ¿acaso alguien podría medirlas o pesarlas o formularlas en términos matemáticos como se hace con lo material? Ser persona es ser realidad pero no cosa. Así el conocimiento científico es re-presentación, en el sentido de que vuelve a exponer y a actualizar racional, metódica, general y profundamente los conocimientos de la realidad, sea material, sea inmaterial, adquiridos primordialmente en la intelección.

Este proceso de penetración ulterior en la realidad ya dada en la intelección, lo realiza la razón humana frecuentemente, por la *deducción* y la *inducción*. Son procesos racionales que, en la Historia del pensamiento, han sido muy discutidos, pero a los cuales difícilmente se les puede negar valor gnoseológico. La mente humana es capaz de *deducir* o de *inducir* verdades desconocidas partiendo de verdades conocidas.

Empiristas, positivistas y nominalistas de todas las épocas, puesto que niegan el valor objetivo de los conceptos universales, niegan también el valor de la deducción ya que, en este proceso, al menos una de las premisas ha de ser universal. Niegan muchos también el valor de certeza de la inducción que es una forma de pensamiento racional en la cual se procede de verdades singulares o particulares a una verdad universal. Y, sin embargo, los dos son medios legítimos y válidos de acceso a la realidad.

---

45. Estas ideas las expone muy ampliamente **X. ZUBIRI**, *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.

Se han dado muchas definiciones de lo que es la *deducción* pero, de manera general, puede llamarse deducción al raciocinio que pasa de lo universal a lo menos universal, a lo particular, o también en algunos casos, de lo universal conocido a lo universal no conocido. La forma más frecuente de deducción es el silogismo. Desde Bacon de Verulam (1561-1626) se formula siempre la misma objeción contra el raciocinio deductivo: o se sabe que la premisa mayor contiene lo particular o no. Si se sabe, la conclusión es conocida ya en dicha premisa. Si no se sabe, no se infiere con certeza pues entonces se ignora si la premisa mayor tiene validez universal[46]. La objeción no advierte que el concepto universal empleado en la premisa mayor únicamente incluye la naturaleza común a todos los objetos que caen debajo de él, pero no indica cuáles son estos objetos. Es la premisa menor la que informa sobre la naturaleza de un objeto determinado y así se puede establecer la conexión racional entre la premisa mayor y la menor y obtener una conclusión válida y nueva. Es verdad que la conclusión estaba contenida *virtualmente* en las premisas pero se descubre y se enuncia *formalmente* en la conclusión. Un saber virtual es sencillamente un *no-saber*. Un saber formal es un *saber*. La diferencia que existe entre ambas maneras de saber es la misma que existe entre no-saber y saber. El conocer implícito es sencillamente no-conocer. Consiguientemente el saber formal añade un *plus* definitivo al saber virtual.

La deducción representa por antonomasia el proceso racional. Supone unos juicios y conduce a un nuevo juicio. Este proceso deductivo, de una u otra manera, lo utilizamos continuamente en la vida y lo utilizan también, en algunos casos, las ciencias naturales y las humanas. No podemos prescindir de esta forma de razonar. El pensamiento deductivo responde a la estructura esencial del espíritu humano y nos la revela. Pero las leyes lógicas del pensamiento deductivo no son leyes subjetivas de la mente. Se apoyan, en primera instancia, en una cierta intuición originaria y evidente de la realidad que sirve de norma a todo nuestro conocimiento ulterior deductivo. Tenemos un saber originario acerca de la realidad que precede a todo conocimiento particular de la misma realidad. Es evidente que la deducción es una forma de conocimiento mediato y reflejo que presupone un conocimiento directo e inmediato que no puede ni necesita ser demostrado. El proceso de demostración no puede ser infinito. Pensando hacia atrás se llega a realidades primeras que se imponen por sí mismas y de las cuales se parte. El principio de identidad, el principio de *excluso tertio*, el principio de razón suficiente, el principio de contradicción, etc., son evidentes por sí mismos y por ello indemostrables. Un intento de demostrarlo todo haría imposible toda demostración. Tenemos un saber originario e inmediato sobre las leyes y estructuras fundamentales del ser que valen necesariamente para todo ser en tanto que es. En ellas se apoyan en última instancia las leyes del pensamiento deductivo[47].

---

46. Es conocida la objección de Stuart Mill en su libro *A system of logic* (1843) con este silogismo: «Todos los hombres son mortales. Es así que el duque de Wellington es hombre. Luego es mortal». Arguye el mismo Stuart Mill: «Cuando enuncio la premisa mayor o conozco la verdad de la conclusión o no. Si la conozco, es inútil el proceso. Si la ignoro es ilegítimo proponer la mayor como universal».

47. *Cfr.* **E. CORETH**, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona [3]1980, 132-135.

Los positivistas lógicos y la llamada Filosofía analítica de nuestros días, atiende exclusivamente a la formalización lógica y deductiva de las proposiciones no a su contenidos reales. Procuran que unos enunciados se deriven lógicamente de otro enunciados de un modo puramente formal, en virtud sólo de la forma (lógica) de lo mismos, o reglas de inferencia. Por eso utilizan la deducción, a veces de manera muy complicadas, en las ciencias formales como la Lógica, la Matemática o l Física teórica. No les interesa la atención a la realidad. Es la orientación que sigue G. Frege, G. Cantor, L. Couturat, L. Wittgenstein, J. Lukasiewicz, A.N. Whitehead B. Russell, G. Gentzen y otros[48].

Más dificultad suele ofrecer el proceso racional que llamamos *inducción*, por que consiste en pasar de la observación experimental de hechos singulares o parti culares a la enunciación de leyes universales sobre la estructura o los actos no expe rimentados de los seres materiales. La pregunta es si ese paso, desde los dato singulares a la ley universal aplicable a casos no experimentados, es o no legítimo El problema es de gran importancia porque sobre todo las ciencias naturales se fun damentan con frecuencia en la inducción y de ella infieren sus leyes. Las teorías intentos de explicación y valoración, sobre todo en el último siglo, son incontables Positivistas, empiristas y pragmatistas de todo género, puesto que niegan validez los conceptos universales, estiman el raciocinio inductivo como un método de al canzar probabilidad pero no certeza.

En el proceso racional inductivo se deben distinguir tres momentos: a) la obser vación empírica atenta, depurada y repetida, de *la constancia y regularidad* qu vincula la sucesión de determinadas notas o naturalezas con determinadas propie dades o fenómenos, b) la pregunta por *la razón suficiente* de esa constancia y regu laridad, y la reflexión que nos lleva a concluir que la única razón suficiente es qu existe una conexión causal entre tal naturaleza, en tales circunstancias, y tales fenó menos, c) apoyada en el principio de la constancia de la estructura y de los actos d la Naturaleza, y en *el principio de causalidad física*, la razón infiere que dondequie ra que se dé tal naturaleza, en tales circunstancias, se darán tales fenómenos. La ra zón ha conocido la realidad y puede legítimamente universalizarla.

Es evidente que la observación atenta y repetida puede darnos la certeza de l conexión entre determinadas naturalezas y determinados actos. De hecho es as en infinitos hechos científicos. Si después nos preguntamos por la razón suficien te de esa *conexión constante*, y no podemos menos de preguntarnos por ella, l mente podrá encontrar que *la única* razón suficiente es la causalidad, es decir, e influjo causal de la naturaleza A en el fenómeno B, ¿qué otra podría ser la razó suficiente?, ¿la casualidad? Pero por definición la casualidad es lo imprevisto, l no-constante. Ahora bien, el principio de la constancia y la causalidad física de naturaleza dice que *«la misma causa necesaria, en las mismas circunstancia*

---

48. Sobre estos problemas tal como se tratan hoy puede verse **A.J. AYER**, *Lenguaje, verdad y ló ca*, Buenos Aires 1965; **A. TARSKI**, *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias d ductivas*, Madrid 1968; **G. PATZIG**, *Sprache und Logik*, Göttingen 1970; **H. HERMES**, *Einführung die mathematische Logik*, Stuttgart 1969; **J. LUKASIEWICZ**, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1957.

produce los mismos efectos». Tal principio sigue siendo válido, a pesar de las objeciones que se han puesto desde la Física moderna, sobre todo por la mecánica cuántica y por el principio de incertidumbre (*Unbestimmheitsprinzip*) de Werner Heisenberg. Luego es legítima la extensión universalizante y la formulación de una ley general[49].

Así, apoyados en los principios de constancia de la Naturaleza, de razón suficiente y de causalidad física, justificamos el proceso por el cual se puede pasar legítimamente de las observaciones singulares a las proposiciones universales. Es verdad que las conclusiones de una inducción no siempre alcanzarán el mismo grado de certeza. Dependerá, sobre todo, del número de experiencias, de las circunstancias, de la seguridad y corrección de las observaciones empíricas y de la corrección con que se apliquen los principios aludidos[50].

Por la deducción y la inducción la razón humana construye *la ciencia*, una de las realizaciones más admirables del hombre. El concepto de ciencia ha sido y es discutidísimo como ya hemos advertido, tanto que hoy se han constituido no una sino muchas Teorías o Filosofías de la Ciencia o de las Ciencias[51]. Prescindiendo de escuelas y matices, parece que los elementos esenciales que tenemos que atribuir a toda verdadera ciencia son los siguientes: a) Conjunto de conocimientos en conexión sistemática; b) referidos al mismo objeto; c) que ese objeto sea real y por ello pueda generar enunciados verdaderos y ciertos; d) exposición metódica conforme a un plan; e) universalización de los conocimientos; f) saber etiológico, o sea, una seguridad que se consigue a través del conocimiento de las causas en que se apoya; g) un lenguaje riguroso y apropiado.

Es claro que, en el conjunto de las ciencias, caben también enunciados que puedan ser más o menos hipotéticos, porque la razón puede conocer o sospechar que no conoce aún con seguridad la realidad que va buscando.

Puesto que la razón humana no descansa nunca en la persecución admirativa y curiosa del ser, se explica el fenómeno contemporáneo del desdoblamiento ininterrumpido de los objetos del saber y, consiguientemente, la progresiva especialización de las ciencias y su casi imposible clasificación. Esa especialización o analítica induce el riesgo de restringir la visión y el conocimiento a un reducido dominio técnico y que desaparezcan, o se ignoren, las grandes conexiones o síntesis de los diversos saberes que son los que pueden dar una comprensión más real del mundo, del hombre y de Dios. Existe también el peligro, al que sucumben no pocos especialistas, de querer extrapolar el método de su ciencia a otros conocimientos de objetos distintos. Esto fue, por poner un ejemplo, lo que sucedió en el siglo XVII al querer aplicar el método matemático al estudio de la Filosofía, (Descartes, Spinoza) como si el ser, objeto de la Filosofía, fuese cuantificable. O el error que han cometido y cometen médicos o biólogos al aplicar su método a la explicación de las realidades superiores del hombre.

A finales del siglo pasado se pensaba que las ciencias de lo físico, en el sentido griego de esta palabra, acabarían por explicar todos los misterios humanos. Era el *scientismo*. Hoy nadie cree ya en que las ciencias de la Naturaleza puedan explicar por qué tenemos determinadas obligaciones o derechos, qué es la fidelidad a unos valores o cuál es el sentido último de la vida[52]. Y es que el concepto de ciencia no es unívoco sino análogo, es un concepto que no se puede aplicar de la misma manera a las Matemáticas que a la Filosofía, a la Física que a la Historia, a la Biología que a la Metafísica. Cada ciencia tiene su objeto propio y específico y, consiguientemente, su método peculiar adaptado al objeto.

A pesar de las confusiones que ha habido y hay, es cierto que la ciencia racional nos da muchos puntos de apoyo seguros en lo físico y en lo humano. Es cierto también que la razón científica ha desmitologizado las primitivas interpretaciones fan-

---

49. La justificación del valor objetivo de los principios a los que hacemos referencia como garantía de la inducción, y el estudio de las objecciones que se les han puesto, sobre todo desde la Física moderna, son más propios de la Metafísica. Aquí no podemos entrar en esa discusión. «Que la mecánica cuántica no sea incompatible sin más con el principio de causalidad es hoy una tesis comúnmente admitida. Lo que sí impone la nueva física es, una restricción de su campo de aplicación». **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *Teología de la creación*, Santander 1986, 227, nota 23, con un estudio amplio del problema y buena bibliografía. Con respecto al llamado «principio de indeterminación» o más exactamente «principio de incertidumbre» que formuló el físico alemán Werner Heisenberg (1901-1976) hay que decir lo siguiente: Tal principio dice que en el ámbito microfísico (atómico o infraatómico) cuanto más exactamente se determina la velocidad de una partícula, tanto menos exactamente se puede determinar la posición de la misma partícula y viceversa, ya que el acto mismo de medida (por ejemplo, por medio de un rayo de luz) altera el estado de la partícula. Resulta, pues, imposible determinar y conocer el estado actual de un corpúsculo. Ello significa que es imposible hacer predicciones seguras sobre el comportamiento de una partícula elemental. Sólo es posible dar indicaciones estadísticas o aproximativas. Claro está que esto sólo vale para el campo de la microfísica. Pero se ha dicho que si en el mundo microfísico rigen leyes estadísticas, también en el macrofísico deberán regir estas leyes y no leyes deterministas, ya que el macrofísico depende del microfísico, aunque conceden que, dado el número enorme de partículas que intervienen en las relaciones macrofísicas, éstas pueden considerarse como regidas por leyes deterministas. De aquí se ha deducido que el principio de causalidad física sería una aproximación, en realidad no habría determinación, pero la habría a efectos prácticos. Sorprende la confusión de planos en la que caen los que hablan así. Confunden *lo gnoseológico* con lo *ontológico*. Una cosa es que no podamos *conocer* las actuaciones de ciertos corpúsculos porque ignoramos sus circunstancias, otra cosa completamente distinta es que esos corpúsculos *no estén también ellos sometidos a la ley de la causalidad física*. Hay un indeterminismo gnoseológico (incertidumbre) no un indeterminismo ontológico. El término alemán que Heisenberg utilizaba era ***Unbestimmheit*** cuya traducción más corriente y exacta es ***indeterminabilidad***. Por eso, la expresión ***Principio de incertidumbre*** es la que ya se ha hecho más corriente. Este principio no invalida el de causalidad física, enunciado arriba, ni mucho menos el de causalidad metafísica que dice que *«todo lo que empieza a existir tiene una causa eficiente»*.

50. La bibliografía sobre la inducción es copiosísima. Pueden verse **J.R. WEINBERG**, *Abstraction, Relation and Induction, Three Essays in the History of Thought*, 1965; **W. SCHMIDT**, *Theorie der Induction. Die prinzipielle Bedeutung der Epagage bei Aristóteles*, 1972; **V. MIANO**, *Il problema de l'induzione*, Filosofia e Vita (octubre-diciembre 1962), 38-62.

51. *Cfr.* **J. MONSERRAT**, *Epistemología evolutiva y Teoría de la ciencia*, Madrid 1984.

52. He aquí un testimonio del optimismo scientista que hoy nos hace sonreír: En un Congreso de Filosofía, tenido en Hamburgo el año 1911, el científico alemán Wilhelm Ostwald (1853-1932) dijo: «Sabemos que, para nosotros los monistas, el concepto de ciencia ocupa irresistiblemente el puesto que el concepto de Dios había ocupado hasta aquí para espíritus menos adelantados. Pues todos los deseos y esperanzas, fines e ideales que la Humanidad había concentrado en el concepto de Dios, nos los da cumplidamente la Ciencia» (cit. en **A. MESSER**, *La Filosofía en el siglo XIX*, Madrid 1938-39, 174). Estudia el problema de la mentalidad scientista, todavía hoy, en tres autores muy representativos, Paul Davies (Newcastle), Richard Dawkins (Oxford) y el muy conocido Stephen W. Hawking, y muestra su falta de racionalidad, **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *Dios y el cientificismo resistente*, Salmanticensis, 39 (1992), 217-243.

tásticas de la realidad para darnos una explicación más real y por ello más verdadera. La ciencia re-crea, en algún sentido, la realidad para expresar lo que de intrínsecamente racional hay en ella, y la ordenada uniformidad de sus leyes. Por eso es verdad que la ciencia, o mejor, las ciencias, en su variedad, son una de las más altas y valiosas creaciones del hombre racional. Gracias a ellas la vida se ha humanizado y la Naturaleza se ha puesto al servicio del hombre. Efectivamente, la razón humana ha ido penetrando cada vez más profundamente en la realidad y seguirá acercándose indefinidamente a más verdad y por lo mismo a más bien porque realidad, verdad y bien son una misma cosa. La persona humana, precisamente por ser inteligente y racional, en la misma esencia de su ser, gravita hacia la verdad y hacia el bien.

Hay que decir también que la potencia cognoscitiva de la razón, sobre todo por estar también ella inmersa en la sensibilidad, tiene unas posibilidades de hecho limitadas. Más aún, que dejada a sí misma, sobre todo cuando se adentra en el misterio del hombre y, desde luego en el de Dios, puede desorientarse e incluso acabar en lo irracional. Los pensadores de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor Adorno (1903-1963), principalmente en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1947), y también en el ensayo de Horkheimer *Crítica de la razón instrumental* (1967), han denunciado las aberraciones a que puede llevar la razón cuando se hace de ella un instrumento subjetivo de dominio, o un instrumento creador de ideologías que justifican una situación política o social. Las dictaduras y las guerras de nuestro siglo son un buen testimonio. Pero también en el capitalismo dominante se cometen enormes irracionalidades que se pretende justificar como hechos normales, naturales e incluso racionales: el aborto voluntario, la poligamia, las relaciones sexuales extramatrimoniales, el enriquecimiento por cualquier medio, el lujo, la explotación del hombre por el hombre, etc. Todo ello indica que la razón humana, al llegar a ciertos límites, necesita ser ayudada por las palabras que vienen de lo Alto para no extraviarse. Sólo ayudado por la revelación de Dios el hombre se hace plenamente racional. El hombre –ha dicho Karl Rahner– es un «oyente de la Palabra». Soñar con que la razón sola pueda proporcionarnos modelos de conducta suficientemente correctos como para que sobre ellos nos pusiéramos de acuerdo todos, como todavía hoy sueñan los tardíos herederos de la Ilustración, es una fantástica ingenuidad.

7. Verdad, certeza, error

De todo lo escrito en este capítulo se sigue que la realidad se hace presente en la conciencia del hombre. La verdad es lo real mismo en cuanto actualizado en la mente humana. La realidad es el fundamento de la verdad. Y la verdad como tal es un acto de intelección que conoce reflejamente y manifiesta la realidad. Es la asombrosa propiedad de la mente humana. Santo Tomás dice que *intelligere est quasi intus-legere* (entender es como leer dentro de), porque *cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei* (el conocimiento intelectivo penetra hasta la esencia de la realidad) [53].

53. S. THOMAS, *Summa Theologica*, II-IIª, q. VIII, a. I. c.

La definición más conocida de la verdad, originada remotamente en Aristóteles, formulada por Isaac de Israel (siglo X), transmitida por Avicena y luego divulgada por santo Tomás y toda la Escuela es la de *conformitas seu adaequatio intentionalis intellectus cum re* (conformidad o adecuación intencional del entendimiento con la realidad) [54].

Heidegger, después de una discusión sobre la definición clásica, pensó que la verdad era, según la etimología de la palabra griega ἀλήθεια (verdad) un desvelamiento, o mejor, un sacar del olvido lo real, α-λήθεια de alfa privativa y la raíz ληθ que significa olvidar. Verdad sería, pues, sacar del olvido. El conocimiento humano viene concebido, ante todo y en su último fundamento, como apertura relativa del misterio del ser concreto y, por parte del hombre, un tomar conciencia de la verdad del ser, someterse al ser, quedar constituido como el guardián del ser, sin caer en el dualismo pensar y ser como realidades adecuadamente distintas, para lo cual es necesario llegar a vivir de manera auténtica en la verdad del ser y no en la vivencia inauténtica de lo frívolo y lo impersonal [55]. La verdad no es sólo *lumen naturale*, iluminación de lo real por parte del hombre, sino más bien reconocimiento de la realidad que se desvela a sí misma y se hace patente en el hombre cuando llega al estadio auténtico. Ese conocimiento tiene un valor absoluto por el principio parmenideo: «lo que es, es, y lo que no es, no es». El pensar se deja penetrar por el ser para decir la verdad del ser. Y el ser tiene un valor absoluto [56].

Estas concepciones se diferencian en que la escolástica pone más acento en el concepto mental, mientras que la heideggeriana, insiste en la verdad como salida del olvido, desvelamiento de la realidad y presencia del ser.

Sin entrar en un estudio matizado que sería necesario para comprender bien ambas teorías y sin entrar en las inacabables discusiones sobre el conocimiento de la verdad, aquí nos interesa, sobre todo, destacar la inevitable relación que existe entre ser y pensar como dos polos de un mismo acto. En eso ambas teorías están plenamente acertadas. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, dice que *intelligibile in actu est intellectus in actu* (lo inteligible en acto es el entendimiento en acto) [57]. Ser y pensar se unifican en el acto mismo del pensamiento y, cuando se da esa unidad se da la verdad. La verdad ontológica del ser, es decir, su inteligibilidad se hace presente en el acto mental y entonces se da la verdad lógica o el enunciado verdadero.

54. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. XVI, a. I, c., a. II, c.; *De Veritate*, q. I, a. 3.5.8; F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. VIII. Heidegger recuerda que «la teoría neokantiana del conocimiento del siglo XIX ha estigmatizado repetidamente esta definición de la verdad como la expresión de un realismo ingenuo metódicamente retrasado, declarándola incompatible con todo planteamiento del problema que haya pasado por la "revolución copernicana" de Kant. Se pasa por alto sobre lo que ya Brentano llamara la atención, a saber, que el mismo Kant se atiene a este concepto de la verdad y hasta tal punto que ni siquiera lo discute». M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, B.II, Frankfurt 1977, 284-285.

55. *Cfr.* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe B.II, Frankfurt 1977, 282-306. Matiza con mucha precisión el valor etimológico de la palabra ἀλήθεια, X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid [10]1981, 14, nota.

56. *Cfr.* M. HEIDEGGER, *Ibid.*

57. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. XIV, a. II c.

Los racionalistas a partir de Descartes, y tras de ellos sobre todo los empiristas ingleses, dieron tanta importancia y valor a la idea o representación mental que hicieron de ella el único conocimiento válido. Conocemos nuestras ideas. No sabemos si a las ideas corresponde una realidad. Hegel creyó salvar ese vacío entre la idea y la realidad afirmando, gratuitamente, que «todo lo racional es real y todo lo real es racional» [58]. Era el idealismo absoluto. También para Kant la verdad de un juicio sólo significa la conformación del enunciado con las leyes categoriales del entendimiento. Y para Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*, la verdad es la correspondencia entre la intención significativa y lo significado o mentado. Pero como el acto de significar no es, o no es necesariamente, un acto empírico, y lo significado, o mentado, no es necesariamente una cosa, la correspondencia en cuestión queda confinada a una región ideal. Eran teorías que no daban a la realidad todo el valor y la potencia presencial que tiene.

Como en los últimos cincuenta años se ha impuesto, en la cultura occidental, el Neopositivismo, y en última instancia, el voluntarismo subjetivista, la noción de verdad ha padecido un eclipse o, al menos, una desestima y una sospecha interesada acerca de su valor objetivo y real. Todo ello ha desembocado en eso que se ha dado en llamar *Postmodernidad*, una de cuyas notas características es el repudio de toda verdad absoluta. La Postmodernidad es, más que una teoría, un talante. Surge del desencanto. Los ilustrados creyeron poder alcanzar la libertad, la igualdad y la felicidad por medio de la razón. Los capitalistas por la racionalización de la Economía. Los hegelianos por la reconciliación en la Idea racional. Los marxistas por la lucha de clases y la abolición de la propiedad privada. Pero todas esas esperanzas están terminadas. La ilusión de la verdad, la razón y la Historia ha desaparecido. No hay verdades, ni interpretaciones de conjunto, sólo hay fragmentos de vida sin fundamentación racional alguna, un pensamiento débil que no apuesta por nada. Vagamos por «sendas perdidas» (*Holzwege*, la expresión es de Heidegger) y nada tiene un sentido definitivo porque no se puede llegar a verdades para todos. De ahí también el miedo y el rechazo cómodo de todo compromiso con verdades o valores definitivos. No queda sino un vagabundeo incierto de unas actitudes a otras, y el desprecio de lo que llama Jean-François Lyotard «los grandes relatos», es decir, los intentos de explicar, de manera adecuada, la realidad del mundo, del hombre y de Dios. Pero todo esto hay que vivirlo –dicen– sin dramatizarlo como lo dramatizaban los existencialistas.

Es un nihilismo del que fue inductor y profeta Nietzsche, el enemigo de toda verdad, a finales del siglo pasado. Nada es en sí bueno ni malo, verdadero o falso. Yo decido mis propias verdades y mis propios valores. No merece la pena esforzarse por alcanzar verdades objetivas porque no existen: «Nosotros, espíritus libres, somos una "transmutación de todos los valores" una *formal* declaración de guerra y de victoria a todas las viejas concepciones de lo "verdadero" y lo "falso"», escribía Nietzsche [59].

58. **G.W.F. HEGEL**, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede*, Sämtliche Werke, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, B.7, 33.

59. **F. NIETZSCHE**, *Der Antichrist*, Werke, B.VI/3, Berlin 1969, 177.

No queda más que un absoluto para Nietzsche: la voluntad de poder que, en los sistemas capitalistas, se convierte después en el principio de la omnipotencia del dinero como un medio para el placer, aunque ni siquiera eso es del todo absoluto porque nada es absoluto. Pero, en cualquier caso, interesa lo placentero, lo útil y lo nuevo, no lo verdadero. La Metafísica, o pretensión de conocer verdades últimas es algo que permanece en nosotros como los restos de una enfermedad o como un dolor al que uno se resigna. Esta desconfianza hacia la verdad, que podríamos llamar «complejo de Pilato» es, a nuestro juicio, el más preocupante drama de las sociedades burguesas contemporáneas porque es exactamente el antihumanismo, y produce la pérdida del sentido de la vida y la anulación de todos los valores [60].

Todas estas teorías o actitudes suenan a elucubraciones falaces. Lo que en el fondo tiene el hombre es voluntad de verdad, que es voluntad de realidad,y toda su vida, lo entienda o no lo entienda, se desarrolla bajo el imperativo categórico de innumerables verdades. Si no, no podría ni emitir un juicio, ni llevar vida humana. Cuando se afirma ¡y se afirma! que «verdades absolutas no hay» [61] inevitablemente se le ocurre a uno preguntar si esa proposición, «verdades absolutas no hay», la ofrecen como verdad absoluta o no. Si la proponen como verdad absoluta ya hay una, y lo que es más, ya se confiesa que la mente humana es apta para conocer y enunciar verdades absolutas, y como ha enunciado una puede enunciar mil. Si la proponen como no-verdad absoluta no tiene ningún valor porque es contradictoria: «Verdades absolutas no hay» pero esto no es verdad absoluta (¡!). Y es que contra la evidencia nada pueden los sofimas o *idola theatri*, que llamaba Francisco Bacon a las cavilaciones de sectas filosóficas y sistemas de moda que, en vez de representar el mundo real, lo sustituyen por un mundo imaginario y teatral.

El criterio para saber si un enunciado es verdadero es *la evidencia* de la realidad presente en él, una evidencia que puede ser inmediata (intuición) o que puede ser mediata (juicio y raciocinio), pero que en muchos casos no se puede negar seriamente. Un juicio es verdadero cuando en él se expresa la realidad con evidencia. Porque el concepto está en la realidad y la mente lo lee allí. El hombre no hace la verdad. La encuentra, porque ella le sale al paso. Con frecuencia la aceptación y la asimilación de la verdad exige un ejercicio ascético de absoluta sinceridad porque, a veces, es más cómodo o más útil engañarse o dejarse engañar.

La evidencia de esa presencia o de ese encuentro puede ser mayor o menor, por eso la adhesión a la verdad que llamamos *certeza* se suele definir como el firme asentimiento fundado en la evidencia del objeto. Tiene grados: hay certeza metafísica, certeza física y certeza moral, según que los motivos que justifican el asentimiento a la realidad contenida en el enunciado sean de orden metafísico (lo enun-

60. Sobre la Postmodernidad, *cfr.* **J.F. LYOTARD**, *La condición postmoderna*, Madrid 1984; *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1986; **J. BAUDRILLARD**, *Las estrategias fatales*, Barcelona 1984; **G. LIPOVETSKY**, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1988; **M. BERCIANO**, *Heidegger, Vattimo y la deconstrucción*, Anuario Filosófico (Pamplona) XXVI/1 (1993), 9-46. *Cfr.* también cap. II, nota 59.

61. Así lo afirmaba Javier Sádaba comentando un artículo del positivista sajón A. Mc Intyre, *cfr.* **J. SÁDABA**, *El ateísmo en la vida cotidiana*, Revista de Occidente (julio-septiembre 1980), 45.

ciado es así y absolutamente no puede no ser así), o de orden físico (la naturaleza o leyes físicas de las cosas), o de orden moral (lo que nace del modo normal y constante de actuar los hombres). En muchos casos no se podrá alcanzar más que esa certeza moral, pero ella es suficiente para una actuación plenamente humana. Basta que excluya la probabilidad (no la posibilidad) de lo contrario. Con esa certeza moral nos movemos y actuamos en la vida ordinaria y no necesitamos más. Por eso se la llama también certeza práctica [62].

La certeza es, pues, una actitud subjetiva basada en la verdad o realidad de las cosas presentadas a una luz evidente. Si la certeza no nace de la verdad de la realidad puede convertirse en *ideología*, en el sentido peiorativo de esta palabra, es decir, en conjuntos de ideas subjetivas sin suficiente referente real, y utilizadas para justificar intereses personales o sistemas políticos, sociales o económicos que pueden ser inhumanos [63]. Todas las dictaduras han tenido sus ideologías. Fue paradigmático el caso de la ideología marxista que llegó a dominar en casi todos los campos del saber, incluso en las ciencias de la Naturaleza y que fue aceptada ingenua y dogmáticamente por muchos intelectuales. Hay personas que tienen voluntad de ideas más que voluntad de realidad. El retorno a la realidad es lo que genera la verdad y por lo mismo libera de los subjetivismos. Es la verdad la que nos hace libres.

Las diversas culturas han expresado sus verdades en lenguajes, mitos, o condicionamientos distintos. Habrá que realizar una labor hermenéutica para comprenderlas. Eso no quiere decir que no hayan expresado auténticas realidades universalmente válidas. El historicismo niega la dimensión de absoluto que tiene toda verdad y lo somete todo al relativismo fluyente de la Historia. Para el historicismo toda verdad es válida sólo en el contexto de cada época. Pero es la Historia misma la que niega el relativismo histórico. Innumerables verdades adquiridas en otras épocas y en otras culturas siguen siendo válidas hoy, aunque en muchas hayamos ido más lejos. En las Matemáticas, en la Física, en el Derecho, en la Ética, en la Filosofía tenemos ya adquiridos conjuntos de verdades absolutas, aunque siempre cabe progresar en una mayor profundización por el estudio de la realidad y por la penetración del raciocinio. Una prudencia epistemológica debe prepararnos para dar por verdadero lo que es real y no dar por verdadero lo que no lo es o por cierto lo que es probable, y debe darnos también la decisión para cambiar de opinión cuando el progreso en el conocimiento de la realidad lo exige. No querer hacerlo es el integrismo.

Hablando de la verdad y de la certeza, tenemos que decir también unas palabras sobre *la falsedad* y *el error* porque el hombre, así como puede encontrar lo real pue-

62. Sobre los problemas gnoseológicos que plantea el tema de la certeza puede verse **J.M. DE ALEJANDRO**, *Gnoseología de la certeza*, Madrid 1965; **J. DE VRIES**, *Pensar y ser*, Madrid 1953, con abundante bibliografía.

63. Karl Lehmann escribe: «Las características principales de una ideología consisten en el hecho de que considera falsamente como absoluto aquello que es únicamente un aspecto parcial de la realidad, que procura mimetizar mediante la lógica de una teoría sus ocultos intereses y que tiende al poder», **K. LEHMANN**, *Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien*, en *Handbuch der Pastoral-theologie*, II, 2, Freiburg 1966, 148.

de no encontrarlo y creer que lo ha encontrado, o deformarlo en su psiquismo dada la complejidad de éste. Si existiera el entendimiento puro y la razón pura sería imposible el error, pero como el que conoce y el que piensa es el hombre entero y el hombre es un complejo muy enmarañado de afectos, sentimientos, pulsiones subconscientes o inconscientes, imaginaciones y sensibilidad, de ahí que, a veces, tenga por verdadero lo que es falso, o por cierto lo que es erróneo.

La falsedad se opone a la verdad. Hay falsedad lógica cuando el juicio afirma lo que no es real o niega lo que es real. Los conceptos en sí no son ni verdaderos ni falsos. La verdad o la falsedad están en el juicio que es el que afirma o niega [64]. Naturalmente que la falsedad admite grados, porque la disconformidad entre la afirmación o negación del juicio y la realidad puede ser mayor o menor.

Entre el error lógico y la falsedad lógica no existe gran diferencia. La única sería que la falsedad lógica mira a la relación objetiva entre juicio y realidad, mientras que el error incluye una toma de posición subjetiva. Por eso, se suele considerar que el error se opone a la certeza más que a la verdad. El error es un juicio explícito o implícito en el que quien lo formula equivoca, sin saberlo, el objeto.

Que se da el error no necesita demostración. De una o de otra manera todos hemos sido, con frecuencia, sujetos equivocados y hemos aceptado o formulado errores que luego hemos tenido que rectificar. Las causas del error son múltiples y quedan ya apuntadas. Añadiremos que unas son lógicas y otras psicológicas. Entre las primeras están la generalización indebida, la carencia de sentido crítico o confrontación con la realidad, la consecuencia ilógica *post hoc ergo propter hoc*, o sea concluir precipitadamente que porque un hecho suceda después de otro está causado por él, la obscuridad del objeto, los sofismas infinitos que proporciona el ambiente dominante, la falta de reflexión, las ambigüedades del lenguaje, etc. Como causas psicológicas se pueden enumerar las pulsiones emotivas, la falta de verdadera sinceridad, las dependencias afectivas, la educación equivocada, las imposiciones del subconsciente o del super-yo personal o colectivo, la torpeza de la inteligencia o de la razón, los mensajes imaginativos, etc.

La posibilidad de la falsedad y del error no suprimen la posibilidad de alcanzar la verdad, ni conducen al escepticismo. Sólo previenen al hombre sobre la cautela y prudencia con que debe proceder. La posibilidad misma de errar supone la posibilidad misma de no errar, es decir, de alcanzar la verdad. Sólo podemos sospechar que en algunos juicios erramos si sabemos que en algunos juicios no erramos.

Descartes se excedió al exigir para todas las verdades la evidencia matemática [65]. Las realidades que podemos conocer no todas pueden presentar la evidencia «clara y distinta» que presentan las entidades matemáticas. La evidencia matemática no es la única evidencia. La certeza matemática no es la única certeza. La matemá-

64. Aquí hablamos únicamente de la falsedad lógica, no de la falsedad moral: enunciado verbal deliberado contrario a lo que se piensa. Es la mentira.

65. «Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaisance des hommes, s'entre-suivent en même façon», **R. DESCARTES**, *Discours de la Méthode*, 2ª p., Oeuvres, (ed. Adam- Tannery) t.VI, Paris 1902, 19.

tica no es la única realidad. Las realidades físicas tienen una presencia y una evidencia física pero no siempre matemática. Se conocen con certeza física la constitución y las propiedades del ojo humano, o de la herencia genética, o del aparato circulatorio, pero no se pueden expresar con números. Otro tanto se diga de las ciencias humanas. Se conocen con certeza muchos hechos históricos, se conocen ciertas propiedades del psiquismo humano, de las que nos hablan los tratados de Psicología empírica, se conocen muchas verdades antropológicas y sociales, se conocen muchas verdades jurídicas y metafísicas. Ninguna de todas éstas es mensurable ni reducible a números. Más aún, conocemos con certeza verdades religiosas, sea por razón humana, sea por revelación divina. Las verdades reveladas no pueden reducirse a la reflexión filosófica natural, ni pueden tener una evidencia inmediata porque están más allá de lo racional, son suprarracionales, pero sin embargo el asentimiento a ellas es razonable porque la verdad de la revelación tiene unos fundamentos históricos y racionales que generan una garantía de evidencia mediata humana en la que podemos descansar. Es lo que exponen los tratados de Teología fundamental.

Una vez más aparece que la realidad es de enorme riqueza, que tiene áreas y profundidades diversas y que, por lo tanto, exige métodos diversos de acceso a esas realidades. Esto para no hablar de que hay infinitas *verdades precientíficas*, aquellas con las cuales vivimos y actuamos continuamente en la vida ordinaria. Incluso el científico se sirve en la vida cotidiana de continuas verdades precientíficas, esto es, que no necesitan ningún tipo de justificación porque son en sí mismas evidentes. El mismo Hume, exponente máximo del escepticismo teórico moderno, confiesa que en la práctica tiene que aceptar todas las realidades normales de la vida porque el instinto natural, nosotros diríamos el conocimiento precientífico, es un guía seguro para nuestra aproximación a la verdad. Hegel por su parte escribe: «En la vida ordinaria reflexionamos sin hacer la reflexión especial de que así alcanzamos la verdad, pero pensamos sencillamente en la firme creencia del acuerdo del pensamiento y la cosa. Esta creencia es de la mayor importancia. Es la enfermedad de nuestro tiempo, que ha llegado hasta la desesperación, aquella que pretende que nuestro conocimiento sólo tiene un valor subjetivo y que este conocimiento subjetivo es el último límite de nuestro saber. Pero la verdad es la verdad objetiva»[66].

Desde Kant ha quedado también la persuasión de que los datos de la realidad que nos llegan los modifica y los informa el sujeto transcendental, por eso nunca podemos estar seguros de alcanzar la realidad como es en sí, que Kant llamaba *noumenon*, lo pensable pero no conocible. Esta persuasión kantiana parte de dos supuestos falsos: el primero, la división adecuada entre conocer y ser, como si la representación o conocimiento fuera algo adecuadamente distinto del ser. Pero ¿qué hacemos en el juicio sobre la realidad sino afirmar la realidad de la conveniencia o no conveniencia del predicado con el sujeto porque la evidencia de la

66. **G.W.F. HEGEL**, *System der Philosophie. Logik*, Gesammelte Werke, B.8, Stuttgart- Bad Cannstatt 1964, 81.

realidad lo manifiesta así? Es verdad que el sujeto puede modificar lo que el ser da de sí, pero también es verdad que muy bien puede no modificarlo, al menos no tanto que en lo fundamental no se pueda enunciar la realidad como es. De hecho hay innumerables enunciados que por ser verdaderos son admitidos por todo el mundo. El segundo supuesto falso que proviene de Kant es la división de la realidad en fenómeno y noumenon, como si el noumenon, o cosa en sí, fuese un misterioso *ignotum* que se esconde para siempre en su tiniebla. Kant presupone siempre el llamado *principio de inmanencia*, del que ya hemos hablado y que dice que nosotros no conocemos más que nuestras representaciones o «ideas», pero que no podemos pasar de las «ideas» a la realidad, como si el pensamiento fuera una pantalla entre la realidad y la mente. Pero no es así, no hay tal pantalla intermedia, no vivimos en un mundo apariencial y subjetivista sino que en infinitas cosas hablamos de realidades y afirmamos realidades empíricas o metaempíricas, que se hacen patentes al sujeto personal.

A esta convicción nuestra se la ha tachado de «realismo ingénuo». Realismo sí es, ingénuo o injustificado no. No escribimos aquí un tratado de Epistemología y por eso no podemos detenernos en una demostración más larga, pero todo lo dicho hasta aquí patentiza, suficientemente, que el hombre es esencialmente un *ser de realidades*.

La historia del pensamiento humano es la historia de la búsqueda trabajosa de la verdad, una lucha incesante del hombre por saber más verdad, más realidad. Una lucha en la que, con frecuencia, se ha incurrido en el error, pero la mente no descansa hasta que no encuentra la verdad. Cicerón dijo con menosprecio: «*Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum*» (no sé cómo es que no se puede decir nada tan absurdo que no lo haya dicho algún filósofo)[67]. Esta ironía que han compartido y comparten con él otros muchos, nace de la falta de una perspectiva larga y comprensiva. Se han dicho muchas inexactitudes y absurdos en la Filosofía, es cierto, pero lo admirable en ella es el esfuerzo indeficiente de los hombres por descubrir los errores y por alcanzar más verdad sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios. Eso demuestra una vez más que la persona está hecha para la verdad y la verdad para la persona[68].

67. *De divinatione*, II, 119.

68. Sobre la verdad y el error puede leerse **X. ZUBIRI**, *Inteligencia y razón*, Madrid 1983, 258ss. Tiene observaciones interesantes **M. DUFRENE**, *Pour l'homme*, Paris 1968, 134, 174-179.

VI

LA VOLUNTAD HUMANA

Todo cuanto hemos dicho en el capítulo anterior se refiere a los *actos representativos* de la persona humana, a aquellos por los cuales conoce intencionalmente la realidad. Pero es evidente que al mismo tiempo existen también en la persona *actos tendenciales*, aquellos por los cuales nos sentimos impulsados hacia alguna realidad o atraídos por ella, sea cosa o persona, o viceversa, experimentamos la repulsión o la tendencia al alejamiento o a la fuga. Son las pulsiones del *Eros* y el *Tánatos* de las que hablaba Freud. Separamos los actos representativos de los tendenciales por razones metodológicas, pero una vez más advertimos que unos y otros son actos de un único sujeto, la persona, y que ésta, cuando actúa humanamente, toda ella está en juego. Además con frecuencia, unos y otros van fundidos porque son complejos. Sólo por razones de método los estudiamos por separado.

El estudio de los actos tendenciales es necesario porque la actividad intelectiva humana no es, generalmente, desinteresada, no es la actuación propia de un espectador remoto y pasivo sino que ella nos prepara para la acción práctica, nos orienta en ella y así influye en nuestro comportamiento, en el desarrollo de nuestra vida y posibilita y actúa en la múltiple y enriquecedora intercomunicación entre las personas. La vida humana es acción dirigida intelectualmente.

Los filósofos griegos dieron preferencia de valor a la teoría (θεωρία) sobre la praxis (πράξις), entendida la teoría como contemplación y conocimiento racional, y la praxis o bien como acto de fabricación manual (ποιεῖν), o también como actividad humana moral y política (πραττεῖν). También los medievales daban preferencia a la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*. Descartes, pensaba que incluso los actos intelectivos mismos están dirigidos, de alguna manera, por la voluntad. El juicio mismo, –piensa Descartes– es un acto de la voluntad. Zubiri lo llama «el voluntarismo de la razón».

En la filosofía moderna y, sobre todo, en la contemporánea ha habido autores de todas las tendencias, pero aquí nos interesa sólo recordar que algunas corrientes filosóficas han postpuesto lo racional para defender un voluntarismo irracional y de-

cisionista. Schopenhauer y Nietzsche son los máximos exponentes de este voluntarismo, como es sabido, pero también Marx daba preferencia a la praxis sobre el conocimiento teórico y hacía de ella un criterio de verdad [1].

Sin caer en tales extremismos, algunos filósofos moderados han hecho de la acción humana el punto de partida y la base de toda su interpretación de la realidad porque «actuar es buscar el acuerdo entre el conocer, el querer y el ser y contribuir a producirle y a comprometerle. La acción es el doble movimiento que lleva el ser al término al que tiende como a una perfección nueva y que reintegra la causa final en la causa eficiente» [2].

Por lo dicho se ve la necesidad y la importancia de que estudiemos la voluntad, ya que se considera como la facultad de toda acción plenamente humana.

1. La voluntad humana como facultad

Hemos hablado ya en el capítulo IV de las pulsiones instintivas que experimenta el hombre, y es evidente que experimenta también representaciones, emociones, afectos, necesidades, atractivos, repugnancias, etc. y que decide su acción entre todas estas experiencia mezcladas o fundidas entre sí. El psiquismo humano es un campo inmenso, muy complicado y, a veces, caótico, para cuya explicación se encuentran opiniones, definiciones, ciencias y comentarios para todos los gustos. La Psicología empírica general, la Psicología genética, la Psicología clínica, la Psicología profunda, la Antropología Cultural, la Sociología, la Filosofía de la Religión, la Fenomenología y otras ciencias se ocupan variadamente de esos actos que hemos llamado tendenciales. Tan humanos y tan complejos son [3].

Ante la imposibilidad de realizar aquí un estudio detallado de todos ellos, más propio de la Psicología empírica, nos vamos a detener exclusivamente en el acto tendencial más radical y específico de la persona que interviene continuamente en las decisiones humanas y que está condicionado y condiciona, a su vez, todas las otras tendencias y, lo que es más, da un último sentido a los actos representativos al traducirlos a la acción. Es lo que llamamos *voluntad*, aunque algunos psicólogos y filósofos modernos quieran evitar ese nombre. Quieren evitarlo porque estiman que lo que tradicional y vulgarmente llamamos voluntad no sería sino un complejo de tendencias sensitivas (así todos los sensistas), o movimientos pulsionales inconscientes o subconscientes más o menos sublimados (así los freudianos), o concatenamientos necesarios de fenómenos (los asociacionistas), o recur-

1. Así opinan buenos marxólogos con **A. CORNU**, *Karl Marx et Friedrich Engels*, T. III, Paris 1962, 135-136; **TRÂN VÀN TOÀN**, *Notes sur la place de la praxis dans la pensée de Karl Marx*, en *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena 1968, t.II, 135; **L. SOUBISE**, *Le marxisme après Marx*, Paris 1967, 197; **H. LEFEBVRE**, *Marx*, Paris 1964, 71; *cfr.* **C. VALVERDE**, *El Materialismo dialéctico*, Madrid 1979, 481-512.

2. **M. BLONDEL**, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la practique*, Paris 1893, *Conclusion*.

3. Una síntesis de las aportaciones de diversas ciencias sobre los actos tendenciales puede verse en **J. SZASZKIEWICZ**, S.I., *Filosofia dell'uomo*, Roma ²1989, 94-124.

sos para defendernos de la inseguridad en lo que se refiere a la religión (W. James, Unamuno), presiones sociales (Durkheim), o, en fin, hechos fragmentarios inconexos que ocurren en nosotros sin posible interpretación y sin significado alguno (los postmodernos).

Pero parece que, en un análisis que quiera ser objetivo e imparcial, se impone la evidencia de que todas las personas normales tenemos una facultad de decidir que sigue a un conocimiento intelectual de la realidad. Es a esa facultad a la que llamamos *voluntad*.

Los escolásticos siguiendo a Aristóteles y a santo Tomás definen la voluntad como un *rationalis appetitus* [4]. Esto debe entenderse así: Existen en el hombre tendencias o apetitos sensitivos que tienen como objetos adecuados los bienes materiales, pero existe además en el hombre un apetito racional cuyo objeto material adecuado es *el bien en cuanto tal*, por tanto todo el bien. Racional significa que ese apetito tiende a aquellos objetos que ha aprehendido por las facultades superiores de la inteligencia o la razón. Naturalmente que por ambas facultades puede aprehender también bienes materiales que también serán objeto de la facultad volitiva; más aún, algunos bienes materiales sólo podrá conocerlos por la inteligencia o la razón, por las relaciones del pensamiento.

Para que cualquier apetito humano se sienta estimulado debe preceder el conocimiento, según el sabido aforismo *Nihil volitum quin praecognitum*, no se puede querer más que lo que se conoce. Y el conocimiento por excelencia en el hombre es el conocimiento intelectivo y el racional. Por poner un ejemplo: en el trópico hervimos el agua antes de beberla porque sabemos intelectualmente que si no se la hierve es peligrosa para la salud. Los ejemplos están en la vida de cada día. Al apetito sensitivo debe precederle un conocimiento sensitivo, si es que se da un conocimiento humano que sea sólo sensitivo, que no parece por lo que hemos dicho al hablar de cómo la inteligencia es sentiente y el sentido es inteligente en el hombre. Pero prescindiendo ahora de esta cuestión y del apetito sensitivo en cuanto tal, lo que podemos afirmar con E. Coreth es que «entre conocimiento y voluntad existe necesariamente una estricta correspondencia. La voluntad no es más que una capacidad de aspiración o tendencia subordinada al conocimiento reflexivo, transmitida por éste y acorde con su esencia» [5]. La tendencia y el apetito sensitivo ceden el paso a un acto nuevo que es la volición, a una tendencia que sigue al conocimiento intelectual o racional.

2. El objeto de la voluntad

Ahora bien si, como hemos dicho, el objeto de las facultades cognoscitivas superiores es el ser en cuanto tal, todo ser, toda realidad, tenemos que decir que el objeto formal de la voluntad es el bien de manera ilimitada, el bien en cuanto bien,

4. **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I-II, q. VI, *et passim*, y también *De Veritate*, q. XXII, a. III, IV, X.

5. **E. CORETH**, *¿Qué es el hombre?* Barcelona ³1980, 146.

aquello que la inteligencia aprehende como un bien para la persona. La volición es un modo de estar en la realidad, una opción por un bien real, estando abiertos a toda la realidad, tal como la presentan la inteligencia o la razón.

La persona humana, desde que alcanza un desarrollo cognoscitivo suficiente, sabe que tiene que realizarse a sí misma en medio de múltiples realidades y con ellas. Nos encontramos en la existencia sin que sepamos cómo, y una existencia en un mundo que no hemos elegido, en unas circunstancias que nos vienen dadas. En ellas y entre ellas tenemos que optar y optamos volitivamente. «La vida –dice Ortega y Gasset– es, pues, esencialmente tarea y problema abierto: una maraña de problemas que hay que resolver, en cuya trama procelosa, queramos o no, braceamos náufragos» [6]. Repite en muchos sitios: «La vida es quehacer». La voluntad es la facultad con la que, guiados por la inteligencia y la razón, tenemos que decidir y decidimos lo que queremos ser y cómo queremos ser en la vida. Es la capacidad de dar un sentido o un significado a la propia actividad y, a través de esa actividad, a la misma existencia. Con esto ya apuntamos la dimensión más característica de la voluntad humana e inseparable de ella: la libertad. Pero de la libertad hablaremos enseguida. Ahora nos basta recordar que continuamente tenemos que estar haciendo actos de voluntad y decisión que en último término se expresan por los vocablos «quiero» y «no quiero».

Hemos dicho que porque la inteligencia está abierta a todo el ser, la voluntad está abierta a todo el bien. Es claro que hay bienes innumerables en el mundo y en la vida y que hay una gradación entre los bienes, como hay una escala entre los grados del ser, según su menor o mayor participación del Ser. El hombre, al mismo tiempo que aprehende los grados de la realidad, aprehende su bondad mayor o menor o bien como es en sí misma, o bien como es para él, o para otros, o para la sociedad entera. Porque los verdaderos actos volitivos son conscientes, sabemos que nacen de un yo que se da cuenta. Es una experiencia indudable. No hace falta ponderar la inmensa importancia que en la valoración de los bienes tienen los sentimientos, los gustos subjetivos, las pasiones, los temores, la educación, el ambiente social, las modas y tantos otros factores que con frecuencia facilitan, impiden u obstaculizan una apreciación correcta y objetiva de los bienes. Si todos estos estados afectivos pueden influir en los actos representativos, mucho más influyen en las voliciones y en las decisiones cotidianas acerca de los bienes. De ahí que éstas puedan ser más o menos acertadas. Es una tarea profundamente humana llegar a proceder y decidirse en la vida por *bienes verdaderos* y para ello poseer una clara y objetiva jerarquía de valores y de bienes.

El último y decisivo objeto de la voluntad, el bien supremo, el que todos buscamos consciente o inconscientemente es la felicidad. No somos libres para no desearla y no buscarla, gravitamos necesariamente hacia ella. La voluntad apunta siempre hacia la plenitud infinita del ser, de la verdad y del bien, porque se siente atraída y necesitada de esa plenitud. La inteligencia busca siempre más ser y más

6. J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor» del Conde de Yebes*, en *O.C.* VI, Madrid 1952, 477.

verdad y no descansará totalmente hasta que no posea la plenitud de la verdad. Lo mismo y por lo mismo, la voluntad no descansará jamás hasta que posea la plenitud del bien que es la felicidad. Por Metafísica sabemos que el *Summum Verum* y el *Summum Bonum*, es aquel que llamamos Dios. Sólo en su posesión descansaremos plenamente. He ahí, pues, que el hombre, aún sin saberlo, gravita siempre hacia Dios. Es la esencia misma de su ser contingente, es lo que Zubiri llama «religación esencial» y por lo que afirma que no tenemos religión sino que somos religión [7].

Por ello, es importante también que nuestra jerarquía de bienes se constituya según una ordenación proporcionada a la participación en la Suma Verdad y en el Sumo Bien. Un bien es tanto mayor cuanto más se acerca y participa del Sumo Bien. Nuestra voluntad actúa tanto más correcta y humanamente cuanto tiende hacia un bien mayor. Es claro que muchos hombres no se formulan así ni el proyecto de su vida, ni su jerarquía de bienes o valores; es claro que dan valor absoluto a otras realidades sobre todo al dinero, al sexo y al poder. Pero la insatisfacción generalizada que producen esos pretendidos absolutos, la frustración o frustraciones que con frecuencia experimentan los que ya los poseen están confirmando nuestra tesis de que la felicidad y el Sumo Bien del hombre es únicamente Aquel que es el Sumo Bien en sí. Ya lo vieron Platón y los platónicos que colocaban la idea del Bien en la cúspide de toda la jerarquía de las Ideas.

3. Los valores

Todo lo dicho siendo verdadero en sí, puede parecer demasiado abstracto y, por ello, menos humano. Puede parecer también demasiado objetivista y con menor atención al sujeto personal. No basta saber qué es lo mejor en sí sino qué y cómo vale para mí. Podemos concretarlo más diciendo unas palabra sobre la teoría de los valores tan extendida en el último siglo, ya que la llamada *Filosofía de los valores* da gran importancia al sujeto y al fluir de la vida y la Historia.

Dicha teoría de los valores se inició con Herman Lotze, Heinrich Rickert, Franz Brentano en el siglo pasado y posteriormente, recibió un fuerte impulso con la filosofía de Nietzsche, la de Max Scheler y la de Nikolai Hartmann, por no citar sino a los más destacados. Pero se ha elucubrado tanto sobre los valores, existen tantas teorías diversas y fluctuantes que no es nada fácil alcanzar la precisión y menos la unanimidad. Parece que lo que sí se puede afirmar, de manera general, es lo siguiente: Valor es todo aquello que permite dar un significado y una dignidad a la existencia humana, todo lo que colabora a que la persona sea, cada vez, más plenamente persona, en el sentido adecuado de esta palabra. Por ello, valor no es sólo el bien-en-sí sino el bien-para-mí. El hombre es el centro, el lugar y el fin de los valores. No es que no haya bienes en sí, que es evidente que los hay ya que todo ser es bueno al menos para sí, y todo ser por serlo vale, pero los bienes son realmente valores en tanto en cuanto son valores para alguien. Si no hubiera un sujeto al que dicen relación ¿serían valores? Por ello se hace necesario considerar los valores no

7. *Cfr.* X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid [8]1981, 382ss.

sólo en su desnuda objetividad sino en su directa relación con la persona, con la percepción y la estima del valor por el sujeto en sus circunstancias históricas, sin por eso caer en el relativismo o en el subjetivismo [8].

Los valores más que cosas son cualidades que hacen valiosas las cosas. Son las cualidades que dan a las cosas una determinada importancia. Muchas cosas no se nos presentan como neutras o indiferentes para nosotros. Necesitamos conocer su importancia para nosotros, es decir, su valor. Por lo demás, en la vida ordinaria nos estamos moviendo continuamente impulsados por los valores. Si nos interesa la adquisición de la ciencia, si admiramos la belleza de un paisaje, si nos conmovemos por la generosidad o santidad de una persona, si amamos a nuestros padres es porque aprehendemos en esos objetos algo más que sólo el ser, aprehendemos su valor con referencia a nuestra persona. Si pudiéramos prescindir del valor, el mundo y la vida nos resultarían neutros e insípidos.

Con los valores la persona puede desarrollar su propia naturaleza. Por eso el valor es algo estimable y apetecible. Está claro que hay realidades que siempre son valores objetivos para la persona, que siempre conducen a un desarrollo del ser personal: la verdad, el respeto a los demás, la capacidad para convivir, la actitud de servicio, el culto a Dios, la observancia de su ley, etc. siempre son donadores de sentido. Hay realidades que, por el contrario son antivalores, es decir, por su misma naturaleza son contrarias e inconvenientes con la completa estructura de la persona, como por ejemplo, el odio, el racismo, la lujuria, la envidia, la explotación del hombre por el hombre. Hay también realidades cuyo valor o antivalor depende del uso que se haga de ellas. El dinero puede ser un verdadero valor humano si se utiliza para el desarrollo cultural o para la solidaridad con los indigentes. De ahí la importancia de que la persona llegue a formar tablas de valores objetivos y correctamente jerarquizados porque esas tablas serán para ella pautas de comportamiento humano.

Sólo Jean-Paul Sartre discrepa de esta tesis porque para él no hay valores ni antivalores predeterminados. «La existencia precede a la esencia», repite, lo que significa que el hombre cuando se encuentra arrojado a la existencia tiene que darse a sí mismo los valores, crearlos él de la nada porque no hay valores o realidades siempre buenas y convenientes a la naturaleza humana. Más aún, no existe una naturaleza humana ni un proyecto de nadie sobre el hombre. No hay esencias. «Mi libertad es, por consiguiente, el único fundamento de los valores y *nada*, absolutamente nada, me justifica para que adopte este valor o aquel otro, esta escala de valores o aquella otra» [9].

Nietzsche que ha sido, sin pretenderlo, un impulsor de la Filosofía de los valores, no niega la existencia de los valores pero los mide por el parámetro de la voluntad de poder lo que le lleva a conclusiones inhumanas. Más aún, con su irracionalismo y porque él así lo decreta, afirma nada menos que los valores pretendidamente universales son un engaño, un truco de los débiles para dominar a los fuertes.

8. Ya santo Tomás apuntaba la importancia que tiene el sujeto en el acto volitivo, *cfr. Summa Theologica*, I-II, q. IX, a II, c.

9. **J.P. SARTRE**, *L'être et le néant*, Paris ^{5}1945, 76; *cfr.* también *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 47-49.

Se ha discutido mucho también cómo aprehendemos los valores: Para Max Scheler los valores tienen una indudable objetividad pero no se nos dan ni por el conocimiento sensitivo, ni por el conocimiento racional sino por una intuición emocional o percepción afectiva de los mismos (*das Fühlen, Wertfühlen*), pero como acto espiritual, no sensitivo, que capta la esencia del valor; por eso habla Scheler de «intuición emocional de las esencias» [10].

Alejandro Roldán después de un minucioso análisis del objeto y del acto valorativo estima acertadamente que valorar no es sólo conocer, valorar comporta un sentimiento aunque no es sólo sentimiento o emoción, valorar es apetecer pero no sólo apetecer. Valorar es traer hacia nosotros el objeto intencionalmente para gustarlo, y dejar luego archivado en nuestro subconsciente el resultado de la experiencia de lo que podrá brotar espontáneamente la reacción tendencial al mismo. La atracción del objeto por el conocimiento es previa a la aprobación típicamente valoral que es de carácter marcadamente afectivo, y se sigue un movimiento o conato hacia el objeto valorado. Sin embargo las valoraciones elementales nunca se dan solas, como tampoco existen, en el adulto, sensaciones puras. La valoración estructurada o real es el efecto de multitud de estimaciones elementales, de suyo subconscientes, que se asocian y se funden en torno a un núcleo cognoscitivo, generalmente consciente, de modo parecido a como en la percepción se funden en un todo las imágenes, con ocasión del estímulo sensorial presente [11].

Suelen establecer los autores una bipolaridad axiológica. A todo valor objetivo se contrapone un antivalor: a la belleza la fealdad, a la bondad la maldad, a la verdad la mentira, a la virtud el vicio, y así sucesivamente. En esto difiere el valor de la realidad. La realidad en cuanto tal no tiene contrario. No hay una antirrealidad.

Los valores no son homogéneos, el valor de la verdad, por ejemplo, no tiene nada común con el valor de la salud. De ahí que se pueda establecer una jerarquía de valores según que cooperen más o menos, a la plena realización de la persona en cuanto ser superior.

Se han intentado numerosas clasificaciones y tablas de valores pero los criterios de ordenación son muy diversos. Max Scheler después de un estudio detallado de los diversos valores hace una clasificación genérica en 1) valores de lo agradable, y desagradable, 2) valores vitales, 3) valores espirituales que se subdividen en estéticos, de lo justo y lo injusto, intelectuales y religiosos [12]. Ortega y Gasset propone: Valores útiles, vitales, espirituales (intelectuales, morales, estéticos) religiosos [13]. Alejandro Roldán establece unas tablas mucho más completas cuyos géneros –sub-

10. **M. SCHELER**, estudia ampliamente el tema de los valores en su obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, B.2, Bern 1954; (hay traducción española con el título *Ética*, 2 vols. Madrid 1941-1942).

11. *Cfr.* **A. ROLDÁN**, *Metafísica del sentimiento*, Madrid 1956, 410. Los capítulos 12 y 13 de esta obra son una excelente y amplia exposición del tema de los valores.

12. *Cfr.* **M. SCHELER**, *Der Formalismus...*, 120-157.

13. **J. ORTEGA Y GASSET**, *Introducción a una estimativa*, en O.C. VI, Madrid 1952, 334.

divididos luego en muchas especies– son: valores lógicos, intelectuales, estéticos, conativos o tendenciales, morales, religiosos, sociales, económicos, políticos, sensoriales, vitales, instintivos [14]. Otros autores presentan clasificaciones diversas sin fácil unanimidad porque los actos humanos que ejercemos al aprehender los diversos valores son muy complejos, en esos actos juegan un papel importante elementos subjetivos y aun subconscientes y no es posible establecer precedencias muy concretas, ¿qué es más valioso un estudio literario poético sobre el Cantar de los Cantares, o un estudio químico para fabricar un plástico más eficaz?, ¿qué es más valioso las torres de la catedral de Burgos o Hamlet de Shakespeare? Por ahí se ve la influencia de la persona en la valoración general y en las decisiones ante las circunstancias de la vida.

No podemos menos de recordar aquí, aunque sea de pasada, el funesto error al que nos induce la sociedad burguesa capitalista de acostumbrarnos a valorarlo todo en dinero. El Pórtico de la Gloria de Compostela, el Moisés de Miguel Ángel, la «Rendición de Breda» de Velázquez, los códices medievales del Beato de Liébana, la catedral de Chartres, el amor de una madre, la fidelidad a un compromiso y tantos otros no pueden ser valorados en dólares. Son expresiones sublimes del espíritu y de la cultura humana que nunca deben intercambiarse por dinero. Por eso hemos dicho que los valores son heterogéneos.

En cualquier caso, lo que sí se debe afirmar es que los valores religiosos, morales, familiares, culturales, comunitarios, etc., es decir, los valores del espíritu humano, deben anteceder como tales a los valores somáticos porque aquéllos son los más específicamente humanos.

El valor mueve la voluntad por medio de la causalidad final. Es un fin al que tiende el sujeto porque lo aprehende como bueno para sí. «Como la influencia de la causa eficiente es el actuar, así la influencia de la causa final es el ser apetecida o deseada» [15]. Por lo mismo que un bien es apetecido o amado ejerce su causalidad propia manifestándose al sujeto como un valor para él. La acción de la causa eficiente es actuada por el influjo de la causa final. Así pues, la voluntad está ordenada al bien en cuanto valor, en el sentido explicado. Tanto es así que para Max Scheler la voluntad sería radicalmente la entrega al poder de atracción de los valores [16].

4. La libertad humana

Estudiamos en este apartado uno de los problemas más decisivos e importantes de la *Antropología Filosófica*, la libertad. Depende de ella no sólo la realización y

14. **A. ROLDÁN**, *o.c.* 441-444.
15. **S. THOMAS**, *De Veritate*, q. XXII, a. II.
16. Además de los estudio citados sobre la teoría de los valores, puede verse **D. VON HILDEBRAND**, *Ética*, Madrid 1983; **J. DE FINANCE**, *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962; **J. HESSEN**, *Lehrbuch der Philosophie*, B.II, *Wertlehre*, 1948, (trad. española *Tratado de Filosofía, II, Teoría de los valores*, 1959); AA.VV., *Les valeurs*, Actes du III Congrès des Societés de Philosophie de langue française, Louvain 1948.

el destino personal de cada uno, sino también la realización y el destino de la Historia humana. El conocimiento humano alcanza su pleno sentido en el ejercicio de la acción libre. Mientras que el animal se realiza en fuerza de potencialidades biológicas, el hombre tiene que desarrollar sus facultades y el proyecto de su vida con decisiones autónomas de las que ciertamente sólo él es capaz. Si el conocimiento humano tiene por objeto todo lo que es, si la voluntad humana puede apetecer todo lo bueno, la última decisión del hombre ante el ser y ante el bien depende de su libre elección. No está escrita ni determinada en ningún sitio. Por estas autodeterminaciones es como la persona realiza el sentido de su vida.

Se discutió mucho en otros tiempos qué realidad era más radical en el hombre: el conocimiento o la voluntad libre. Es una discusión bizantina e inútil porque los dos elementos son componentes y actos de una única realidad personal, de un único sujeto, y el acto libre necesariamente implica el acto inteligente y el acto inteligente prepara al acto libre. Santo Tomás decía ya que «el libre arbitrio es facultad de la voluntad y de la razón» [17]. Aunque es verdad que formalmente sólo está en la voluntad, en raíz está en el entendimiento, precisa Francisco Suaréz [18]. Es verdad también que es en la acción libre humana donde se cumple plenamente la autorrealización de la persona. El acto de conocer, como tal, no realiza de por sí ningún valor ético-humano. El conocimiento, si se queda en sí mismo y no conduce a una decisión voluntaria y libre, no realiza a la persona.

En la imposibilidad de hacer un estudio detenido de problema tan importante como es la libertad humana, nos limitaremos a sintetizar los temas fundamentales referentes a ella. En nuestra época es particularmente necesario porque el vocablo *libertad* es repetido hasta la saciedad y frecuentísimamente mal entendido. Ha llegado a tener una resonancia mágica, se presenta como el supremo ideal fascinante para el hombre: ser libre. Curiosamente sucede que es en las sociedades llamadas libres donde más se exige la libertad.

Comenzaremos por precisar unas nociones que nos ayuden a evitar confusiones y a comprender mejor el problema. En el lenguaje ordinario *entendemos por libertad la inmunidad de vínculo*. Por eso decimos, impropiamente, que un río corre con libertad o que un pájaro es libre en el aire. Con una mayor precisión, llamamos libertad a la *inmunidad de necesidad* y ésta puede ser inmunidad de necesidad *moral* (la ley es un vínculo o necesidad moral, no tenemos libertad moral para matar o para robar), o inmunidad de necesidad *física* que es la inmunidad de una necesidad de orden físico o psíquico, sea *extrínseco* (la coacción) sea *intrínseco* (la determinación intrínseca).

Por eso hablamos de libertad moral y de libertad física o psicológica. Nosotros atenderemos únicamente a ésta y en cuanto libertad o inmunidad de vínculo intrínseco necesitante. De la libertad moral se ocupan la Ética y la Sociología. La *Antropología Filosófica* se pregunta si el hombre está dotado de libertad físico-psi-

17. **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I-II, q. I, a. I. c.
18. **F. SUÁREZ**, *Disputationes Metaphysicae*, d. 19, s.5, n.13-21,

cológica o, por el contrario, si sus actos están intrínsecamente determinados. Ésta es nuestra cuestión [19]. No queremos decir que todos los hombres, en todos sus actos, actúen con plena libertad, ni que toda actividad humana sea ejercicio de la libertad. Lo que afirmamos es que las personas humanas, que tienen uso normal de razón, están dotadas de la facultad psicológica de elegir que llamamos libertad física, y por ello de realizar actos humanos que luego explicaremos. O de otra manera, que en muchos de sus actos no están intrínsecamente determinadas sino que pueden elegir y autodeterminarse en un sentido o en otro.

Esta libertad la definían acertadamente los escolásticos como *aquella facultad gracias a la cual el hombre, aun dados todos los prerrequisitos para actuar, puede, de hecho, actuar o no actuar, actuar de una manera o de otra* [20]. Se la llama también libre arbitrio. A la libertad para actuar o no actuar se la designa como *libertad de ejercicio o de contradicción*, a la libertad para decidir una cosa u otra *libertad de especificación o de contrariedad.*

Consideramos correctas y exactas estas divisiones y nos ayudarán a abrirnos camino en el intrincado problema filosófico de la libertad, frecuentemente tan mal tratado por falta de nociones precisas. Karl Rahner ha acusado a la definición que hemos dado de libre albedrío, de atomizar la libertad en un actualismo puntualista y, con ello, de hacerla predicable sólo de los actos singulares pero no del sujeto que permanecería, de algún modo, neutral e inmutado por tales actos y sus consecuencias. Piensa que la libertad es la capacidad de autorrealización de la persona; mediante ella el hombre decide su ser para lograrse o para frustrarse. De ahí que deba ser comprendida originalmente como «libertad entitativa» (*Seinsfreiheit*). Tiene que haber «un acto fundamental de la libertad» que abarca y modela la vida y que se realiza a través de los actos singulares sin que se identifique con ninguno de ellos. Sería la *opción fundamental*, expresión que luego se ha puesto de moda, sobre todo en la llamada «Moral de actitudes» [21]. La objeción del eminente teólogo alemán no es muy convincente. La vida humana no se hace de una opción fundamental sino de las opciones puntuales de cada día que precisamente por ser libres no siempre obedecen a una opción fundamental. Parece que él apunta más a la libertad en el ser. Pero ¿qué es la libertad en el ser sino la libertad en el obrar?, ¿son acaso distintas? La persona realiza su vida y su ser con cada opción libre, no sólo con una opción fundamental. Esto vale también, evidentemente, para la vida moral. Cada opción singular tiene su dimensión moral propia, sea cual fuere la opción fundamental del sujeto. K. Wojtyla piensa acertadamente que es en el acto donde el hombre se realiza y se expresa a sí mismo y llega a ser él mismo. En la acción humana la persona se experimenta como autora de los propios actos y, al mismo

19. Sobre los significados principales de la palabra libertad, *cfr.* A. DONDEYNE, *Liberté et verité*, Louvain 1954.

20. *Cfr.* F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. 19, s.2, n.18.

21. Estudia la libertad «en cuanto autodisposición total del sujeto orientada hacia la definitividad», K. RAHNER, *Escritos de Teología*, VI, Madrid 1969, 216ss. *Cfr.* también ID. II, Madrid 1963, 256ss. El término «opción fundamental» se difundió primero en el campo filosófico y teológico por influjo de M. BLONDEL, *L'Action* (1893), y luego por los existencialistas, Kierkegaard, Heidegger y Sartre.

tiempo, en eso llega de modo particular a sí misma, a la experiencia de la autodeterminación. Es en la acción donde la persona se transciende a sí misma y tiene la experiencia de la libertad [22].

La existencia de la libertad como capacidad humana de autodeterminarse en muchas ocasiones es una convicción tan universal que nadie, en el vivir común de la Humanidad, se atrevería a negarla. Nada de la vida humana se explicaría sin ella: ni el sentido de responsabilidad y de moralidad tan arraigado en el hombre, ni los infinitos e imprevistos avatares de la Historia, ni el esfuerzo y la esperanza humana. Si no somos libres somos muñecos en manos de un destino de unas fuerzas necesarias y misteriosas. Pero todos, si somos sinceros, somos conscientes de que no es así y en la vida nos comportamos como seres libres y responsables.

Sin embargo, ciertos sistemas de filosofía, sobre todo los influenciados más de lo conveniente por las ciencias de la Naturaleza, se han permitido negar teóricamente la libertad humana. Harían falta muchas páginas para historiar el surgimiento y la evolución del concepto de libertad. No podemos hacerlo y lo remitimos a la Historia de la Filosofía.

Aquí nos basta recordar que frente a la tesis de la libertad humana tal como nosotros la entendemos, en la época moderna y contemporánea sobre todo, han aparecido las tesis del *empirismo* y las del *determinismo* que niegan la libertad humana. Así los *materialistas*, ya que piensan que el hombre es materia y sólo materia, necesariamente tienen que pensar también que el hombre está sometido a las leyes de la materia y éstas siempre son necesarias y necesitantes. Los empiristas de todo género (positivistas, neopositivistas, analíticos, fenomenistas, scientistas, etc.) puesto que creen que sólo podemos conocer los datos experimentales, niegan la realidad de la libertad porque la consideran un concepto metafísico que supondría el conocimiento del sujeto como es en sí. Esto lo creen imposible ya que el sujeto, en cuanto sujeto, no es verificable por la experiencia. Sólo lo son sus actos. No deja de ser extraño que se nieguen a aceptar la experiencia evidente, constante y verificable de la libertad en muchos de nuestros actos.

Kant la considera como un postulado de la Razón práctica. Algo que necesariamente tenemos que pensar pero que no podemos conocer.

Desde otro punto de vista muy distinto, desde *el Idealismo absoluto*, Hegel piensa que el hombre es absorbido en un Espíritu infinito universal que se desarrolla en todos los seres y toma conciencia de sí en el hombre. El hombre singular no es sino un momento del desarrollo del Espíritu absoluto; queda inmerso en la necesidad metafísica de ese proceso. La persona singular y sus posibles decisiones quedan sometidas al necesario proceso dialéctico de la totalidad.

Los marxistas por ser materialistas y porque atribuían todos los fenómenos humanos a la acción de las fuerzas de productividad y a las consiguientes relaciones de producción, pensaban que los hechos de la vida humana y las ideologías venían determinadas, necesariamente, por los factores económicos materiales. Siguiendo

22. *Cfr.* C. ESPOSITO, *La esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyla*; en BUTTIGLIONE, GORICEVA e altri, *La filosofia di Karol Wojtyla*, Bologna 1983, 30-31, 37-38,

a Hegel hablaban también de la libertad no más que como «comprensión de la necesidad» [23].

Los estructuralistas, como Levi-Strauss y M. Foucault, niegan la realidad autónoma e independiente del hombre como yo, como sujeto de la Historia. Ni hay yo, ni hay Historia, hay sólo Naturaleza, Biología, Química, Física y lenguaje. El hombre sucumbe al engaño de creerse libre y autónomo pero, en realidad, está todo él en función de las estructuras de la Naturaleza que en el hombre son inconscientes [24].

Freud y los freudianos conceden tanta importancia a las pulsiones instintuales reprimidas en el inconsciente por el super-yo que, algunos, vienen a considerar al hombre como dominado en sus acciones y reacciones por las estructuras potentes y misteriosas del inconsciente y del subconsciente. Jacques Lacan ha intentado sintetizar el determinismo estructuralista con las teorías freudianas.

Jacques Monod, por su interpretación biologista y monista del hombre, pretende explicar todos los fenómenos humanos por los procesos biológicos del azar y la necesidad, aun cuando, contradiciéndose, deja abierto un resquicio para la «opción libre», para la «elección ética» [25]. Más radical es Edgar Morin que en su libro *El paradigma perdido*, niega toda diferencia cualitativa entre el animal y el hombre: «es evidente que cada hombre es una totalidad bio-psico-sociológica», el organismo vivo es «una máquina informacionalmente autorregulada y controlada» [26].

Así podríamos seguir largamente enumerando teorías y autores deterministas provenientes, sobre todo, de las áreas de las ciencias de la Naturaleza. En ellas existe efectivamente un determinismo de las leyes naturales, (aún admitido el principio de incertidumbre de Heisenberg que existe en el microcosmos) y se pretende explicar, del mismo modo, el hecho humano como si el hombre fuera sólo un ser más de la Naturaleza. Es un frecuente error de método pretender juzgar e interpretar todas las realidades con el método de la propia especialidad. Ya hemos advertido que el método apto para la Física o la Biología no es apto para explicar el Derecho Administrativo, los derechos humanos, la analogía del ser o la libertad humana.

La breve referencia que hemos hecho de algunas teorías basta para conocer, de manera aproximada, el panorama cultural en el que hoy se plantea el problema de la libertad humana.

El error fundamental de todos los deterministas está en conceder valor *determinante* a lo que sólo tiene valor *condicionante*. Queremos decir que es claro que lo físico, lo biológico, lo instintivo, los fondos inconscientes o subconscientes de la persona, lo económico, lo social, el lenguaje, la cultura, la educación, etc. *condicionan* o limitan el ejercicio de la libertad y, en algunos casos, pueden incluso anularlo. Pero, al mismo tiempo, es verdad que tales circunstancias, por lo general, *no determinan* física o psicológicamente a la persona para que actúe de una manera y no pueda actuar de otras. A pesar de estos condicionamientos, lo normal es que la persona quede aún en libertad para elegir entre diversas posibilidades. Por eso, es imposible predecir con certeza, en muchas ocasiones, cuál será la reacción de un determinado sujeto humano en unas determinadas circunstancias. Por lo mismo, es imposible predecir el rumbo de la Historia y con frecuencia en ella ocurre lo inesperado, al revés de lo que sucede en los seres naturales cuyas leyes fijas conocemos y cuyos efectos podemos predecir con seguridad. Nadie pudo predecir con seguridad, cinco años antes, el hundimiento súbito del marxismo soviético. La Historia es una ingente e imprevisible aventura de la libertad humana.

La libertad no significa tampoco la ausencia de motivos, como la entiende Jean Paul Sartre que contrapone libertad y Dios. Si existe Dios existen normas y valores a los cuales el hombre deberá acomodarse. Ya no sería libre. Pero como el hombre es libre, Dios no existe. Para Sartre la libertad consiste en determinarse sin motivos objetivos [27].

Es una pésima interpretación de la libertad. La libertad no consiste en la ausencia de motivos –que además no es posible– sino en la ausencia de causas *necesitantes*. Es evidente que la persona entiende y valora los diversos motivos para decidirse por una u otra acción y no puede menos de hacerlo. Más aún, puede comprender perfectamente qué es mejor y qué es peor, qué es más valioso y qué es menos y, sin embargo, siempre le queda la posibilidad real de autodeterminarse libremente. El último motivo de la elección libre es la libertad misma. Por eso, a veces, elegimos lo que sabemos que es menos bueno. Lo decía, el poeta romano Ovidio en sus conocidos versos: *Video meliora proboque, deteriora sequor* (veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor). Lo decía también san Pablo: «Realmente mi proceder no lo comprendo, pues no hago lo que quiero sino que hago lo que aborrezco» [28].

El objeto de la voluntad libre siempre es el bien. El mal en cuanto mal no podemos elegirlo. Cuando elegimos lo menos bueno, que en el lenguaje ordinario llamamos malo, y que efectivamente puede ser un mal moral, por ejemplo el robo, la mentira, el abuso de la comida, la infidelidad a un compromiso, lo elegimos *sub ratione boni*, por el bien que ello nos proporciona, aun a conciencia de que es un bien menor y un mal moral. Es así la condición deficiente de la libertad humana.

Por aquí atisbamos ya que el hombre es tanto más libre cuanto mejor elige y tanto elige mejor cuanto elige un bien mayor. Es decir, que la libertad no consiste en una determinación voluntarista de hacer lo que a uno le venga en gana, como con frecuencia se cree, sino en la debida liberación de atractivos perjudiciales o menos humanos que nos permita elegir lo más conveniente y conducente a los fines de la realidad humana. Libertad no equivale a capricho, libertad equivale a liberación de caprichos. Preexisten unas verdades y una jerarquía de valores objetivos que nos indican cuál es la decisión más personalizante, la que debemos tomar para ser perso-

23. *Cfr.* C. VALVERDE, *El Materialismo dialéctico*, Madrid 1979, 512-554; AA.VV. *Marxismo y Democracia, Enciclopedia de conceptos básicos, Filosofía*, voz *Libertad*, Madrid 1973.
24. *Cfr.* C. LEVI-STRAUSS, *Antropologie structurale*, Paris 1958; M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1965.
25. *Cfr.* J. MONOD, *El azar y la necesidad*, Barcelona [2]1971, 192-193.
26. E. MORIN, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado*, Barcelona 1974, 18, 21, 25.

27. *Cfr.* su obra sintética *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.
28. *Ad Romanos*, 7.15.

nas o para realizar mejor nuestra personalidad, para proceder moralmente bien. Queda después nuestra autodeterminación de la cual el sujeto es responsable. En la Biblia judeo-cristiana libertad es participación en el ser mismo, estar en contacto con la fuente del ser, con el manantial de todo bien, con la verdad y el amor [29].

El argumento más decisivo para demostrar que efectivamente somos libres es el de una experiencia tan evidente y tan universal que no deja lugar alguno a duda razonable. Sólo se puede negar desde una especulación ideológica que no atiende a la realidad de la vida humana, o desde su estudio mediante un método inepto. El dato inmediato e innegable de la conciencia es que podemos decir no a una realidad y sí a otra. «La libertad es un hecho y entre los hechos que se comprueban no hay ninguno que sea más evidente», escribía Bergson [30]. Continuamente nos encontramos en situaciones alternativas entre las que tenemos que elegir y decidirnos. Ello nos supone a veces un estudio, una meditación, una deliberación con otros para acertar en la elección. Somos conscientes de nuestra responsabilidad en la decisión. Esto puede crearnos una preocupación o incluso una angustia porque al decidir nos escogemos a nosotros mismos. En determinadas ocasiones preferiríamos que otros decidiesen por nosotros, pero es un signo de madurez humana el aceptar la responsabilidad de las propias decisiones. Cada uno lleva sobre sí la responsabilidad de las propias opciones y es inútil querer eludirlas porque de un modo o de otro siempre elegimos, aunque eligiéramos el no elegir. «Ser es estar condenado a ser libre» decía J.P. Sartre [31].

La vida moral propia y ajena es un hecho evidente desde que los hombres han sido capaces de reflexionar. Hay una especie de intuición, o conocimiento por connaturalidad, diría Maritain [32], por el cual caemos en la cuenta de que hay acciones honestas y acciones inhonestas. Por eso, ha habido siempre una conciencia moral. Pero la moralidad carecería de sentido si no fuéramos psicológicamente libres. Ni experimentaríamos el remordimiento por una acción inhonesta, ni la paz y la alegría por un acto moralmente bueno. Que haya habido errores en la designación del bien y del mal no significa sino que el hombre puede confundir valores, arrastrado por instintos o deformaciones en el conocimiento.

Otro tanto hay que decir de la vida legal. Ningún código civil, ningún código penal tendría valor ni sentido alguno si no fuéramos realmente libres. Pero desde que tenemos noticias de la vida civil, desde el Código de Hammurabi (siglo XVIII-XVII a.C.), hasta los Códigos de nuestros días, todas las leyes están presuponiendo que podemos cumplirlas o que podemos quebrantarlas.

La labor pedagógica que se realiza con los niños en la familia o en los colegios, si tiene algún valor éste consiste fundamentalmente en ayudarles a que, a medida que se desarrollan, hagan buen uso de su libertad. Consideramos que son adultos cuando son capaces de autodeterminarse correctamente conforme a la verdad y al

---

29. *Cfr.* J.A. SAYÉS, *El concepto cristiano de libertad*, en AA.VV. *Conciencia y libertad humana*, Toledo 1988, 43-66.
30. H. BERGSON, *Essai sur les données inmédiates de la conscience*, Paris [30]1930, 169.
31. J. P. SARTRE. *L'être et le néant*, Paris 1946, 515.
32. J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Madrid 1983, 106-112.

bien. Karl Rahner observa que «la libertad no consiste en poder constantemente hacer lo contrario de lo hecho hasta ahora sino en poder hacerse a sí mismo definitivamente y de una vez para siempre» [33].

Hemos hecho alusión a la relación verdad-libertad. Y es que la libertad de la persona se realiza tanto más cuanto ella transciende los condicionamientos externos e internos de las propias pasiones para acercarse a la verdad. No es posible realizar la verdad y el bien sin pasar por la libertad humana y no es posible realizar humanamente la libertad sin buscar la verdad. Elegir lo erróneo, el mal moral, no es un efecto sino un defecto de la libertad. Maximiliano Kolbe, en el campo de exterminio de Auschwitz, ofreciéndose a morir y muriendo por salvar la vida de un hombre, es un testimonio irrefutable de hasta qué punto el hombre es capaz de transcender todos los condicionamientos para elegir la verdad y el bien. Auschwitz, por otra parte, muestra a qué monstruosidades puede llegar la libertad cuando la verdad ya no es la referencia esencial de su realización.

Debemos preguntarnos aún por *la raíz última de la libertad humana*, por su esencia metafísica. Hay que afirmar que la explicación última de la libertad humana está en la naturaleza intelectual y racional del hombre. «La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa es la razón; porque en tanto puede la voluntad libremente ser conducida hacia diversas cosas en cuanto que la razón puede tener diversas concepciones del bien» escribe santo Tomás [34]. Por eso, hemos dicho que sólo como método expositivo se separan actos intelectuales y actos volitivos libres. Pero, en la realidad, los actos humanos constituyen una unidad de acción que envuelve intrínsecamente lo intelectivo y lo volitivo. El objeto formal de la voluntad es el bien en cuanto bien conocido. El hombre puede conocer y apetecer los bienes sensibles o los bienes espirituales. Puede elegir unos u otros porque en todos ellos puede encontrar verdad y bien. Pero en ninguno de ellos puede encontrar la plenitud de la verdad y del bien. Por otra parte, así como el hombre tiene capacidad para conocer toda verdad (repetimos, es impensable que haya algo impensable) y, sin embargo, las verdades que conoce son todas limitadas y por eso busca siempre más, también la voluntad puede apetecer y apetece todo bien, tiene también ella una cierta infinitud, una capacidad potencial para todo bien. Como al conocer los bienes los conoce como bienes pero limitados, ninguno de ellos puede coaccionarla, es decir, ninguno de ellos, si la persona está en posesión de sus facultades, puede forzarla a una opción necesaria. Cualquier bien conocido puede solicitar nuestra adhesión a él, pero porque le conocemos siempre como limitado e insuficiente, no plenificante, nunca puede forzar nuestra adhesión. Sólo ante el Bien Total, conocido directamente como tal, no seríamos libres. Los otros bienes nos dejan un margen de elección libre. En esa indeterminación está precisamente la esencia de la libertad. Puedo tener motivos para elegir una cosa u otra pero no estoy determinado a ninguna de ellas. Se equivocaba Sócrates cuando defendía que si conocemos el bien no podemos menos de seguirlo y que nadie peca sino por ignorancia. No existe ese de-

---

33. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, II, Madrid 1963, 259.
34. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I-II, a. I, 2.

terminismo intelectualista precisamente porque ningún bien creado es el Sumo Bien. Por eso, como ya hemos dicho, no siempre elegimos el bien mayor aunque lo reconozcamos como tal. El acto humano es muy complejo y no nace de una razón pura. Depende en gran parte de la capacidad intelectual del sujeto, de su amor a la Verdad, de su apertura a los bienes mejores, de su temperamento, de las circunstancias, de otros condicionamientos y en último término de su libertad.

Santo Tomás dice con frase audaz *liberum est quod sui causa est* (es libre lo que es causa de sí mismo)[35], expresión que ya nos está hablando de que la libertad es, en algún sentido, una cierta «aseidad», una imitación, en el nivel de nuestro obrar, de la «aseidad» divina, lo que ha planteado muchos problemas al intentar conjugar el libre arbitrio humano con la omnipotencia y la providencia de Dios sobre los hombres. No cabe duda que la libertad es una excepción, un poco escandalosa, del determinismo universal y del orden del mundo y, si es verdad que la física contemporánea quiere suavizar este determinismo, no lo anula; los niveles en los que juega el supuesto indeterminismo cuántico y el del acto libre son muy diferentes.

Hemos hablado de la dificultad de conciliar la libertad humana con la omnipotencia y la providencia divina. El problema es tanto más grave cuanto que por Metafísica sabemos que la creatura, por ser contingente en su ser y en su actuar, necesita siempre la conservación y el concurso del Ser Absoluto para mantenerse en la existencia y realizar el acto. Lo saben cuantos saben Metafísica. En cuanto a los seres no libres no hay dificultad especial. El problema surge cuando se trata del concurso divino con la acción libre del hombre. A finales del siglo XVI y en la primera mitad del XVII fue apasionadamente discutido en la célebre controversia *De auxiliis* entre dominicos y jesuitas, sin que fuese posible llegar a un acuerdo. ¿Cómo conjugar la acción conservadora y concurrente de Dios, que ha de ser independiente y soberana, con la libertad humana que se determina a sí misma para obrar o no obrar y para realizar una acción u otra? La solución que parece más convincente es la que dio el jesuita Luis de Molina (1535-1600): Concurre Dios, ciertamente a la acción de la creatura libre mediante un concurso simultáneo tal que, a la vez que la creatura produce el efecto, Dios, con cierto influjo general, actúa con ella de modo inmediato, obrando en la operación de la creatura y en el efecto que de esta acción, se sigue. El concurso de Dios no tiene como término la causa segunda humana en orden a moverla y hacerla obrar porque entonces no sería libre, sino la acción y el efecto de esta causa segunda que Dios produce con ella. Esta acción no es doble sino la única acción producida por dos agentes aunque uno de los agentes, la voluntad, no la pueda producir sin el concurso de Dios. El concurso de Dios es intrínsecamente indiferente y deja a la creatura humana la determinación del acto, sin que por ello la voluntad realice ella sola una volición. Por eso la responsabilidad de la acción pertenece a la creatura libre[36]. Van impli-

35. *Contra Gentes,* II, 48.
36. Luis de Molina expuso su teoría en la celebérrima obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis d. Thomae articulos,* Lisboa 1588.

cados aquí una multitud de temas oscuros, intrincados y dificilísimos, como es el conocimiento que Dios tiene de los actos que el hombre libre realizará en el futuro, la naturaleza de la acción de Dios, el concurso de Dios en la acción pecaminosa del hombre, etc., ya que se toca el fondo último de nuestro ser participado y dependiente de Dios, por ser contingente, e inexplicablemente capaz de autodeterminarse incluso contra la voluntad de Dios, porque es libre[37].

Probablemente la mayor dificultad, en todos estos problemas, se origina porque nos cuesta o nos resulta casi imposible pensar transcendiendo el tiempo. Pensamos a Dios y su acción de manera antropomórfica y su eternidad como si fuese un tiempo sucesivo e indefinido. De ahí muchos falsos problemas.

La pregunta por la libertad se ha hecho particularmente incisiva y preocupante desde la Ilustración hasta nuestros días. Nosotros hemos estudiado el problema filosófico y metafísico de la libertad pero lo que más preocupa al hombre de hoy es su libertad o sus libertades civiles, sociales, económicas. El grito repetido sin fin, con resonancias mágicas en todos los pueblos del mundo, es el de libertad, sobre todo porque desde Rousseau se tiene la impresión de que las instituciones son un obstáculo a la libertad. Las instituciones aparecen como potencias anónimas, tal como las ha descrito Kafka en sus novelas *El proceso* y *El castillo*. Se siente el deseo de combatirlas para llegar a una libertad mejor, radical individualista y aun anárquica. En ciertos movimientos sociales y políticos se considera bueno todo lo que sirve para la supresión de los vínculos y, por consiguiente, para la lucha por la libertad. Por libertad se entiende hoy, con frecuencia, la posibilidad física y moral de hacer todo lo que se quiera y sólamente lo que uno quiera sin referencia a verdades y valores objetivos. Una libertad así entendida coincide frecuentemente con el capricho –con la tiranía– del placer. La ley es vista como un medio para establecer vínculos y, por lo tanto, para restringir la libertad. La lucha contra las instituciones jurídicas o políticas se transforma en lucha por la liberación y por la libertad. Más aún, se considera como liberación la autodeterminación subjetiva en materias morales donde cada uno pretende ser norma suprema de sus actuaciones morales. «Pero –advierte el cardenal Ratzinger– la liberación respecto a la moral no es otra cosa, en su misma esencia, que una liberación hacia la tiranía»[38].

Fueron los ilustrados del siglo XVIII los que, por primera vez en la Historia, pretendieron emanciparse lo más posible de las ataduras de la sociedad, del Estado y de la religión para que fuese el hombre y sólo el hombre el sujeto de la Historia. Se provoca una ruptura con las instituciones, con la tradición y sus normas. *Sapere aude*, dirá Kant[39], atrévete a pensar por ti mismo y, consiguientemente, decide tú según lo que tu razón te dicta. La libertad no es sino la obediencia a ti mismo. La so-

37. Pueden consultarse **G. SCHNEEMANN**, S.I., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae 1881; **TH. DE REGNON**, *Báñez et Molina: histoire, doctrines, critique métaphysique*, Paris 1883; **M. SOLANA**, *Historia de la Filosofía Española*, t.III, Madrid 1940, 173-202, 401-534; **E. VAN STEENBERGER**, *Molina, Molinisme*, en DTC, t.X, II, col 2090-2092 y 2094-2187.
38. **Card. J. RATZINGER**, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid 1987, 238.
39. **I. KANT**, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Werke, B.IV, Berlin 1922, 169.

ciedad razonable será una sociedad de razonables. La tradición secular pierde toda fuerza. Las verdades adquiridas ya no importan, deben ceder ante la razón subjetiva supuestamente infalible. Se considera libre al que sigue su razón.

Es verdad que de la Ilustración nacieron también el liberalismo y las democracias liberales de nuestros días. No cabe duda que en ellas los ciudadanos han obtenido una liberación del absolutismo regalista gracias a la división de poderes y al sufragio universal. Pero no se puede identificar, de manera absoluta, democracia con libertad. El ciudadano es libre por su ordenación a la verdad y al bien, su libertad no depende de la sociedad, ni menos del Estado. Puede haber situaciones en las cuales el ciudadano pueda y deba elegir en contra de la ley porque es evidente que puede haber leyes injustas. La mayoría no es infalible, ni el bien se encuentra contando los votos como quería Rousseau. La democracia, por sí misma, no confiere libertad, a no ser que esté fundamentada sobre la ética que se expresa en la Ley natural. Además los métodos de propaganda ocultan con frecuencia intereses financieros o políticos, que hábilmente manipulados ejercen una verdadera tiranía sobre las multitudes indefensas y carentes de referencias críticas desde la verdad. La libertad queda muy reducida. Así sucede que se denuncian como tabúes y se desprestigian sistemáticamente muchos valores, especialmente en el campo de la sexualidad, del matrimonio, de la familia y de la religión que constituían las bases de opciones libres verdaderamente humanas. Por eso hay que decir que aún queda mucho camino por andar para conseguir la verdadera libertad y que ésta no se logrará mientras no se ame más la verdad. No hay verdadera libertad sin vinculación con la verdad. Pero en las sociedades capitalistas se ama más lo útil y lo confortable que lo verdadero. Es su principal desgracia [40].

5. Actus hominis y actus humanus

La libertad humana no es absoluta como es la libertad divina. Es una libertad en situación, es decir, condicionada, ya que el hombre nace y vive en un mundo y en unas circunstancias muy concretas e inevitables que constituyen las coordenadas en las que realizará sus opciones.

El hombre está condicionado por el mundo material externo y sus fuerzas, por las circunstancias climatológicas, por la herencia genética, las enfermedades, las pulsiones instintuales y subconscientes, los desequilibrios psicológicos. Le colocan también en situaciones determinadas el espacio y el tiempo, la edad, la raza, la cultura, las costumbres y las tradiciones, la opinión pública, la situación económica, las propias opciones que le limitan o le imposibilitan para otras porque elegir una opción es renunciar a las demás, y así tantas otras circunstancias. Esto no significa que por ello pierda el hombre la libertad sino que, efectivamente, la libertad humana no es omnímoda, sino que en muchos momentos queda disminuida y en ciertos casos, puede desaparecer. El hombre ocupa así un puesto singular en el Cosmos. Ni es absolutamente libre, como si no dependiese de circunstancia alguna, ni está sometido al determinismo necesitante de las leyes de la Naturaleza. Precisamente porque no está sometido a ese determinismo puede tomar distancia de la Naturaleza, comprenderla, dominarla y transformarla. Es un dato inmediato de la conciencia. La Historia está constituida esencialmente por condicionamientos factuales y libertad personal. Son las condiciones temporales y el movimiento trascendente del espíritu que puede sobreponerse y, en muchos momentos, dominar y transformar la realidad, pero no siempre.

40. *Cfr.* **A. DONDEYNE**, *Liberté et verité,* Louvain 1954.

¿Por qué hemos hecho estas advertencias, por lo demás tan evidentes? Porque ellas nos conducen a distinguir entre lo que los clásicos han llamado *actus hominis* y *actus humani*, actos del hombre y actos humanos. Frecuentemente el hombre actúa movido por una cierta necesidad, o por un impulso violento de sus pasiones, o sin la suficiente reflexión, o por una costumbre, etc., en suma, frecuentemente actuamos sin la suficiente reflexión intelectual y consiguientemente sin la suficiente libertad. A esos actos se les llama tradicionalmente *actos del hombre* porque el sujeto de ellos es el hombre, pero no alcanzan la plenitud de un *acto humano*. Se llaman, en cambio, *actos humanos*, en el sentido pleno de la palabra, a aquellos que el hombre realiza en cuanto hombre, es decir aquellos que expresan su especificidad. Ahora bien, lo específico del hombre es proceder de manera racional, reflexiva y por lo mismo libre. Por tanto llamamos *actos humanos* a los que el hombre hace con plena advertencia intelectual y con el suficiente dominio de sí mismo, como ejercicio de su libertad.

Santo Tomás escribe: «De las acciones que el hombre hace, sólo aquellas se dicen propiamente *humanas* que son propias del hombre en cuanto es hombre. Difiere el hombre de las creaturas irracionales en que es dueño de su actos, de donde se sigue que sólo se llaman propiamente *humanas* aquellas acciones de las que el hombre es dueño. Ahora bien, el hombre es dueño de sus actos por la razón y la voluntad, por lo que se dice que el libre arbitrio es *una facultad de la voluntad y de la razón*. Por tanto se llaman propiamente *humanas* aquellas acciones que proceden de la voluntad deliberante. Si hay otras acciones que convienen al hombre se pueden llamar acciones del hombre pero no propiamente humanas puesto que no proceden del hombre en cuanto es hombre» [41].

K. Wojtyla en su obra *Persona y acto* completa el pensamiento de santo Tomás, cuando afirma que el acto humano no se explica sólo como *acto humano* sino como *acto de la persona*. Es la persona entera la que se expresa en el acto. En su Filosofía es la experiencia del ser humano el punto de partida y el punto de llegada, pero esa experiencia se verifica en el acto humano, o mejor, en el acto personal. El acto revela la persona. De la fenomenología se pasa a la ontología. A través de la acción personal se manifiesta el ser humano como sujeto, en su pleno significado, en cuanto cognoscente y en cuanto libre.

El acto humano, por serlo, es teleológico, es decir, tiende hacia un fin. De otra manera sería ininteligible porque el objeto de la voluntad y de la acción es el bien. Toda acción, pues, deliberada y ejecutada, tiende hacia el bien, se mueve por la con-

41. **S. THOMAS**, *Summa Theologica*, I-II, q. I, a. 1. c.

secución de un fin. La causa eficiente –la persona– se mueve a actuar por la causalidad final. La causalidad final es la primera en la intención. Sólo los seres intelectuales pueden reflejamente proponerse un fin y actuar para obtenerlo. Los seres irracionales actúan también por un fin pero guiados por el instinto o inclinación natural[42]. Por esa intencionalidad el acto humano comporta siempre un contenido moral ya que el fin buscado puede ser honesto o inhonesto, coherente o incoherente con el ser personal. El hombre a través de sus actos humanos moralmente buenos o moralmente malos, se hace buena o mala persona. En la prosecución activa de los fines, en cuanto valores morales, es donde más se revela la persona porque ahí entran en juego la responsabilidad y la libertad, y a la luz del valor moral la persona experimenta la autoposesión y la libertad. Experimenta el propio yo como realidad substancial, el acto humano personal revela con profundidad y evidencia la existencia de un sujeto humano como persona[43]. Esta filosofía de la acción va mucho más allá que la filosofía marxista de la praxis ya que a Marx la praxis le interesa únicamente en su aspecto transitivo, es decir, en cuanto transformadora de la Naturaleza, en cuanto realidad laboral y económica que produce después las relaciones sociales, consideradas como la esencia del hombre. Mediante la praxis el hombre «humaniza» la Naturaleza y el hombre se hace «natural», pero la perspectiva de fondo es economicista-materialista[44].

La causalidad final, a la que hemos hecho referencia, como componente necesario del acto humano, es la piedra de escándalo para scientistas, empiristas y conductivistas. Los hombres de las ciencias de la Naturaleza pretenden explicarlo todo por el determinismo de la causalidad eficiente. Con su método no necesitan más, ni alcanzan más. Los empiristas más radicales y los conductivistas se cierran *a priori* a toda Metafísica y sólo suman conductas y variables de comportamientos humanos, sin entrar para nada en las condiciones últimas de posibilidad de los actos humanos. Pero si se pretende responder sin prejuicios a las últimas preguntas la verdadera causalidad final es innegable[45].

Con de Finance podemos resumir los caracteres del acto humano en los siguientes puntos: a) representación intelectual de un objeto, (v.c. dar un paseo); b) tendencia volitiva hacia él; c) motivación teleológica hacia el bien que ese objeto me producirá; d) en esa tendencia al bien, de alguna manera, va implícita la tendencia natural del hombre a la felicidad; e) decisión libre por la cual el sujeto se determina a realizar aquel valor[46]. No hace falta decir que en la realidad todos estos momentos se sintetizan en un solo acto humano, con frecuencia muy rápido.

42. **S. THOMAS**, *o.c.* q. I, a. I, c. y a. II y III.
43. Sobre estos temas véase **BUTTIGLIONE, GORICEVA**, etc. *La filosofia di Karol Wojtyla*, Bologna 1983.
44. *Cfr.* **C. VALVERDE**, *El materialismo dialéctico*, Madrid 1979, 481-511.
45. Sobre el tema puede consultarse **L. DE G. VICENTE BURGOA**, «*Omne agens agit propter finem*». *El principio de finalidad en S. Tomás de Aquino*, Burgense 21 (1980), 505-532; Idem. *Los criterios existenciales de la finalidad*, Burgense 22/2 (1981), 471-513.
46. **J. DE FINANCE**, *Ethica generalis*, ³1966, 27-28.

6. La voluntad de poder y el poder de la voluntad

Por la enorme influencia y por las dramáticas consecuencias prácticas que ha tenido, diremos aquí unas palabras sobre el voluntarismo nietzscheano. No haremos una exposición de la filosofía de Nietzsche sino nos referiremos únicamente a su exaltación de la voluntad como facultad superior a la inteligencia ya que según él, ésta debe estar sometida a la voluntad y ser su esclava.

Por voluntad no entiende Nietzsche una facultad psicológica del alma humana, en la que tampoco cree. Se inspira sobre todo en Schopenhauer quien por combatir el idealismo hegeliano afirmó que la realidad radical, el noumenon kantiano era un impulso ciego, presente y actuante en todas las realidades y especialmente en el hombre. A ese impulso lo llama voluntad. Nietzsche por su parte llama voluntad al conjunto complejo de sensaciones, instintos, pasiones, pensamientos, movimientos, emociones, etc. que ocurren en el hombre, pero el factor dominante es el instinto, de suerte que no sería equivocado identificar voluntad e instinto.

La voluntad es, ante todo, voluntad de poder, ese concepto que para Nietzsche representa la realidad última de todas las cosas[47]. Era el título de una obra suya que pretendía ser definitiva y que dejó inacabada por el ataque de locura que sufrió en enero de 1889: *Der Wille zur Macht*, la voluntad de poder. Frecuentemente Nietzsche identifica la voluntad de poder con la vida que tiende a expandirse. Pero es, ante todo, proyecto de dominio sobre la Naturaleza, sobre sí mismo y sobre los demás hombres. Por eso no atiende a la voluntad libre, más bien piensa que lo que hay son voluntades fuertes y voluntades débiles. Una voluntad es fuerte cuando una pasión consigue unificar bajo su dominio todos los impulsos elementales. Lo que llamamos experiencia de libertad no consiste sino en el poder de imponerse a otros y hacerse obedecer. El deber, la sumisión al deber no es una obligación moral, ni una necesidad de derecho sino una necesidad de hecho. La vida es acumulación de fuerzas, expansión, lucha y dominio. Todas las realidades humanas, incluso el amor, se explican por esa voluntad de poder.

Ese instinto radical es también la medida de todos los valores: es bueno lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, el poder mismo. Es malo todo lo que proviene de la debilidad. La felicidad es la conciencia de lucha, de guerra y de dominio[48]. De ahí la necesidad de quebrar las antiguas tablas de valores que eran las de los esclavos, las del Cristianismo, y la urgencia de promulgar los valores de la vida. Con ellos aparecerá el superhombre (*der Uebermensch*), que será libre en cuanto que se ha liberado de los valores de la turba y crea de la nada sus propios valores. Porque es una voluntad fuerte es el dueño y el legislador del rebaño; es orgulloso, agresivo, duro, solitario, arriesgado, exhuberante de vida y de poder[49].

47. Martín Buber sospecha que Nietzsche se inspiró en el historiador Burckhardt para su concepto de «voluntad de poder», *cfr.* **M. BUBER**, *¿Qué es el hombre?*, México 1979, 65.
48. *Cfr.* **F. NIETZSCHE**, *Der Antichrist* 2, Werke, B.VI/3, Berlin 1969, 168. Sus tesis sobre la voluntad de poder están esparcidas por todas sus obras.
49. Como obras más significativas de Nietzsche pueden considerarse. *Así hablaba Zaratustra, Humano, demasiado humano, El Gay saber, Mas allá del bien y del mal, La genealogía de la moral, El Anti-Cristo, La voluntad de poder.*

Para nuestro intento bastan estas notas. Las interpretaciones de un voluntarismo tan desaforado han sido muchas y muy diversas[50]. Parece bastante acertada la de Heidegger cuando dice que Nietzsche significa la conclusión de un proceso de destrucción y aniquilación de la Metafísica, proceso que en la Edad Moderna se habría iniciado con el racionalismo cartesiano. En la obra de Nietzsche se produce el eclipse total del ser para dar paso al triunfo de los entes y de la voluntad de poder cuya versión contemporánea es la omnipotencia de la Técnica. Nietzsche sería el profeta del mundo contemporáneo[51]. El Partido nacional-socialista alemán intentó llevar a la práctica el voluntarismo de Nietzsche, con las dramáticas consecuencias que todos conocemos. El principio de la voluntad de poder como clave de la psicología humana es una idea que encontró su expresión clásica en la teoría psicoanalista de Alfred Adler (1870-1937).

Naturalmente hubo reacciones contra este voluntarismo dentro y fuera de Alemania. Tuvieron especial importancia las obras de Hans Lindworsky, S.I. *Der Wille (La voluntad)* y *Die Schule des Willes* (*La escuela de la voluntad*), en la que demuestra que el ejercicio de la voluntad no puede ser ciego sino que debe obedecer a motivaciones racionales y valores objetivos, intelectualmente aprehendidos, porque «la voluntad no es el omnipotente tirano que ejecuta sin trabas lo que se le antoja»[52].

50. *Cfr.* **K. JASPERS**, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlin 1936; *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1946; **E. FINK**, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960; **G. DELEUZE**, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris 1962; **M. FOUCAULT**, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona 1970; **G. BATAILLE**, *Sobre Nietzsche. Voluntad y suerte*, Madrid 1972; **P. KLOSSOWSKI**, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona 1972; **M. KLEIBER**, *L'interpretation philosophique de l'oeuvre de Nietzsche*, Revue des Sciences Phil. et Théol. 53 (1969), 541-559.

51. *Cfr.* **M. HEIDEGGER**, *Nietzsche*, Pfullingen 1961.

52. **J. LINDWORSKY**, S.I., *El poder de la voluntad*, Bilbao [2]1943, 35.

VII

UNIDAD Y DUALIDAD DEL SER HUMANO

Abordamos en este capítulo el problema más difícil de la *Antropología Filosófica*. Que el hombre es cualitativamente distinto y superior a todos los otros seres mundanos, incluso a los animales superiores antropomorfos, ha quedado suficientemente clarificado en los capítulos IV, V y VI de este libro. Cuál y cómo sea el último principio que especifica al ser humano en su diferencia y en su superioridad, he ahí el tema que ahora tenemos que estudiar. Hacerse esta pregunta es lo mismo que preguntar por la esencia o constitución esencial y última del hombre. Más concretamente, es entrar en la debatida cuestión del alma humana, su existencia, su naturaleza, su origen, su relación con el cuerpo, sus funciones, su destino.

1. Historia del problema

El problema es tan antiguo como la Filosofía, porque desde siempre el hombre ha experimentado en sí mismo una dualidad de tendencias contrarias hacia lo vil y hacia lo noble, hacia lo bajo y hacia lo alto, y ha tendido a atribuirlas a dos principios integrantes de su propia naturaleza: el cuerpo y el alma. Desde siempre también, el hombre se ha resistido a la idea de una total aniquilación con la muerte y se ha aferrado a la persuasión de una pervivencia *post mortem* de un algo misterioso que hay en él. De ahí las ofrendas de los primitivos a sus muertos para que les acompañasen «en la otra vida». Un pensador nada religioso, S. Freud, escribe: «La escuela psicoanalítica ha podido arriesgar el aserto de que, en el fondo, nadie cree en su propia muerte o, lo que es lo mismo, que en lo inconsciente, todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad»[1].

1. **S. FREUD**, *El malestar de la cultura*, Madrid 1980, 111.

Las respuestas a esta cuestión tan importante han sido muchas y muy distintas porque ya Heráclito decía, en un texto recordado también por Tertuliano, que «no se pueden alcanzar los términos del alma por mucho que se viaje, por cualquier camino que se recorra; tan profunda es su razón» [2].

La dificultad proviene principalmente del componente humano que llamamos alma, aunque la explicación del cuerpo humano, en cuanto humano, tendrá que darse también en relación con el alma porque el hombre en su totalidad es una única naturaleza. El cuerpo es observable empíricamente pero no el alma.

En las expresiones más remotas que conocemos, en las lenguas clásicas y semíticas, la palabra *alma* significa respiración, hálito, viento; el alma es concebida como un soplo o aliento que cuando falta, el individuo muere. En hebreo *nefesh* y *ruah*, en árabe *nefs*, en sánscrito *atman*, en griego *pneuma* y *psiché*, en latín *animus* y *anima*, todos estos términos, con un matiz u otro, significan «aliento», aun cuando poco a poco van adquiriendo un valor de subsistencia independiente incluso después de la muerte. Algunas religiones primitivas consideraban que el alma, después de la muerte, tenía una existencia umbratil, una especie de fantasma que vagaba por regiones misteriosas y podía aparecerse en sueños o ser invocada por la magia [3].

Las ideas de los presocráticos sobre el alma quedaron eliminadas por la gran especulación de Platón. Influido por filosofías orientales, por los órficos y por los pitagóricos, defendió un dualismo radical entre alma y cuerpo. El alma era de origen divino, simple, espiritual, única, inmortal, venida al cuerpo como castigo por un pecado y encarcelada en él (Diálogos *República y Fedro*). Sólo mediante la ascesis intelectual puede purificarse, ascender dialécticamente de lo sensible a lo inteligible, hasta el recuerdo de las ideas que contempló felizmente en otra vida y que volverá a contemplar cuando se encuentre liberada del todo (*Fedón*). El alma tiene tres partes o, al menos tres funciones distintas, *racional* (λόγος, λογιστικόν) *irascible* (θυμός, θυμοειδές), y *concupiscible* (τὸ ἐπιθυμητικόν) (*República*). Es adecuadamente distinta del cuerpo y sólo está accidentalmente unida a él como el piloto en la nave o el auriga en el carro (*Fedro*). Esta concepción se despliega sobre el trasfondo de un dualismo general entre materia y espíritu, entre el mundo corpóreo sin más valor que el apariencial y el mundo ideal, espiritual, inmutable y eterno de las esencias. El cuerpo humano pertenece al mundo apariencial de la materia; el alma al mundo eterno de las esencias.

Aristóteles, con más sentido realista, intentó superar el dualismo platónico alma-cuerpo. El hombre es una única realidad, una única naturaleza en la que el cuerpo es la materia (ὑλή) y el alma la forma. La forma (μορφή), el alma, es el principio determinante del hombre en cuanto tal. El alma queda definida así con una definición ya clásica: «*Anima autem id est quo vivimus et quo sentimus ac intelligimus primo*» [4]. (El alma es aquello por lo cual radicalmente vivimos, sentimos y entendemos). El alma es, pues, el principio que convierte al cuerpo en cuerpo humano, en hombre con todas sus cualidades específicas. El cuerpo sólo por el alma es un cuerpo humano vivo, dotado de movimiento, de capacidad de sentir y de entender. El hombre, pues, no consta de cuerpo y alma, como dos entidades distintas, sino que es un cuerpo material cuya forma o principio determinante es el alma, en una perfecta unidad. En realidad, esta noción de alma, como forma del ser vivo, es aplicable también a las plantas, en cuanto que ellas también viven, y a los animales en cuanto que viven y sienten. El principio vital radical por el que las plantas asimilan, se autoforman y se reproducen, el principio vital radical por el que los animales además sienten, es lo que se llama, siguiendo la terminología aristotélica, el alma de los vegetales y el alma de los animales. En el hombre el alma además de alma (ψυχή) es espíritu (νοῦς, πνεῦμα), un principio de ser y de obrar superior e inmaterial, cualitativamente distinto de la materia, como veremos después, capaz de entender y de libertad que sin embargo anima y vivifica también todas las funciones corporales del hombre. El alma humana es así principio de vida espiritual y corporal.

En el pueblo hebreo no existía la concepción dualista del hombre. La palabra hebrea *nefesh* que se tradujo por ψυχή, significa sencillamente la vida o fuerza vital. Sin embargo, en el Evangelio ya aparecen claros indicios –por más que algunos teólogos quieran ignorarlo– de una distinción entre cuerpo y alma. Así en Mateo 10, 28 dice Jesucristo: «No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar al alma (τήν δὲ ψυχήν); temed más bien a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo (καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα)». En Lucas 23, 46: «Padre a tus manos encomiendo mi espíritu (τὸ πνεῦμά μου)». En san Pablo la distinción es ya más explícita [5]. Pero el estudio de este problema pertenece más a la Antropología Teológica.

Los primeros pensadores cristianos que se llaman, por lo general, Padres de la Iglesia, defendieron todos, por influjo de la misma fe cristiana, la pervivencia del alma entre la muerte y la resurrección final. Poco a poco, fueron sacando las consecuencias con respecto a la espiritualidad de ese elemento que es inmortal y subsiste después de la muerte. A veces, algunos de los primeros Padres tienen la idea de un alma material, aunque sería inmortal por don de Dios [6]. En cualquier caso, sería el alma lo que constituye el verdadero yo, la intimidad del ser personal. Nadie ha subrayado esos aspectos como san Agustín quien, a pesar de los influjos platónicos, defiende la unión substancial de cuerpo y alma. Pero cuando la doctrina sobre el alma se sistematiza definitivamente, en la cultura occidental, es con la

2. **HERÁCLITO**, *Fragmento 45*, *cfr.* **H. DIELS**, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1922, 86.

3. *Cfr.* **P. VIRGILIO**, *Eneida*, l. IV; *Biblia, l.I de Samuel*, 38, 8-19. La historia de la evolución de estos conceptos puede verse resumida en **C. POZO**, *Teología del más allá*, Madrid [3]1992, 196-248.

4. **ARISTÓTELES**, *De anima*, II, cap. III, 13. Algunos autores escolásticos completaron la definición de Aristóteles añadiendo después de «sentimus» las palabras «loco movemur», que significan la capacidad de automoverse.

5. *Cfr.* **G. KITTEL**, *Theologisches Wörterbuch*, en las voces *Pneuma, Sarx y Soma*. *Cfr.* también **G. DAUTZENBERG**, *Sein Leben bewahren.* ψυχή *in der Herrenworten der Evangelien*, München 1966, 138-153; **C. POZO**, *La venida del Señor en la Gloria*, Valencia 1993, 105-116.

6. *Cfr.* **C. POZO**, *Teología del más allá*, Madrid [3]1992, 184-186.

síntesis que en el siglo XIII se realiza entre el pensamiento aristotélico y el cristiano. Primero Guillermo de Auxerre, que utiliza por primera vez la fórmula *anima forma corporis*, luego san Alberto Magno y, de manera mucho más completa santo Tomás construyen una explicación coherente y sistemática que ha durado hasta nuestros días porque, en conjunto, parece aceptable, aunque en algunos puntos hoy se entiende de manera distinta y se buscan nuevas soluciones, como veremos. El alma es creada por Dios, piensa santo Tomás, infundida en el organismo como substancia incompleta, constituye con el cuerpo una única substancia completa, es *forma unica corporis*; es inmaterial e inmortal, puede existir independientemente del cuerpo; es el principio vital del hombre y le hace capaz de actos espirituales intrínsecamente independientes de la materia [7]. Cada uno de estos enunciados ha conocido largas elaboraciones y ha sido matizado de maneras muy distintas por los muchos comentaristas de santo Tomás.

Después de santo Tomás se dio la crítica disidente de la Escuela franciscana con Duns Scoto, que admitía en el hombre pluralidad de formas y unión accidental del alma y el cuerpo, y negaba que por la razón se pudiese demostrar el origen del alma, su creación, su espiritualidad, su incorruptibilidad y su inmortalidad, aunque debían admitirse por fe. Más lejos aún fue Guillermo de Ockham, por su nominalismo y su crítica a la Metafísica.

Descartes retorna a un cierto platonismo porque separa radicalmente el alma del cuerpo, hace del pensamiento la esencia del alma y de la extensión la esencia del cuerpo. Por lo mismo, alma y cuerpo no pueden unirse substancialmente. Su interacción en el hombre es mínima a través de unos misteriosos e imaginados «espíritus vitales» que actúan en la glándula pineal colocada en el centro del cerebro. De Descartes derivarán teorías tan rebuscadas como la de Leibniz que hace del cuerpo un sistema de «mónadas», o entidades simples, y del alma una «mónada» consciente pero sin interacción ninguna con el cuerpo, aunque ambos actúan a una, gracias a la armonía preestablecida por Dios. También Spinoza considera alma y cuerpo como dos realidades distintas, dos modos de dos atributos divinos, el pensamiento y la extensión, sólo unidos en la única substancia que es Dios. Por provenir de una única substancia actúan de consuno pero sin mutua interacción alguna. Estas teorías reviven, de alguna manera, en el siglo XIX en el paralelismo psico-físico de Fechner.

Christian Wolff, que fue el que introdujo el término *Psicologia rationalis*, identifica lo psíquico con las funciones del alma. Kant, que tenía presente en su crítica la Psicología racionalista, la acusó de incurrir en paralogismos, ya que si, como él defendía, sólo conocemos los fenómenos, no la cosa en sí o noumenon,

7. El concilio ecuménico de Vienne (Delfinado), (16 octubre 1311-6 mayo 1312) definió la doctrina de que «el alma racional e intelectiva es la forma del cuerpo humano por sí y esencialmente», aunque no quiso, de manera alguna, definir con su autoridad el hylemorfismo aristotélico. *Cfr.* **DENZINGER-SCHÖNMETZER**, *Enchiridion Symbolorum*, 902. Repitió esta misma doctrina contra los averroístas y, principalmente, contra la obra de Pietro Pomponazzi *Tractatus de inmortalitate animae*, el concilio Lateranense V, *o.c.* 1440.

entonces es imposible hablar del alma y de sus propiedades, y lo que se diga de ella serán paralogismos, es decir, raciocinios erróneos sin intención de engañar.

Los empiristas, en fuerza de sus propios postulados gnoseológicos, no admiten la demostrabilidad racional del alma, de su sustantividad o de su inmortalidad. Si son cristianos (Locke, Berkeley) la admiten por fe. Si son escépticos (Hume) permanecen en su agnosticismo.

En el pensamiento contemporáneo, que va desde la Ilustración hasta nuestros días han proliferado muchas y diversas filosofías. Las tesis sobre la estructura última del hombre pueden reducirse a tres: monistas, dualistas, hylemorfistas.

Llamamos monistas a los que defienden que en el hombre hay una única realidad y rechazan toda dualidad. Pero deben considerarse en dos extremos: los que todo lo reducen a «espíritu», y los que todo lo reducen a materia. El *monismo «espiritualista»* consiste en la consideración de la materia como una alienación del espíritu, una exteriorización del espíritu que se da a sí mismo un objeto, o lo que es igual, se pone a sí mismo en forma de alteridad. Pero la realidad última, la verdadera realidad es Idea. Así el Idealismo absoluto de Hegel.

Por el otro extremo, está el *monismo materialista* que piensa que todo cuanto existe, y por tanto también el hombre, es materia y nada más que materia. La vida psíquica consciente, los actos intelectuales y los volitivos por elevados que nos parezcan, no serían sino epifenómenos de la materia, organizada de tal manera que es capaz de producirlos en los hombres, y no en los animales. Es el materialismo. Pero ha habido diversas clases de materialismo. El más craso fue el del siglo XVIII ya que Julien de la Mettrie escribió un libro titulado *El hombre máquina* (1748), otro titulado *El hombre planta* (1748) y una *Historia natural del alma* (1745); Paul Holbach, en su *Sistema de la Naturaleza* (1770) profesa el más crudo materialismo pues afirma que lo que llamamos alma no es sino el mismo cuerpo con determinadas funciones. También profesan el materialismo Claude-Adrien Helvetius, en su obra *Sobre el espíritu* (1758), y otros muchos. También L. Feuerbach fue rígido materialista que inspiró no poco a Marx.

Tuvo más éxito el *Materialismo dialéctico* de Marx y Engels en el siglo XIX y en el XX. Admiten que todo es materia y nada más que materia pero piensan que, en el proceso evolutivo de la materia, hay saltos dialécticos que provocan realidades cualitativamente distintas y progresivamente superiores. Mediante las leyes del proceso dialéctico según las cuales la síntesis siempre es superior a la tesis y a la antítesis, la materia ha llegado a formar el hombre y la sociedad. La esencia del hombre es contemplada como el conjunto de las relaciones económicas y sociales. Todo en él está, «en última instancia», en función de los factores materiales económicos de la sociedad.

En el Neopositivismo y la Filosofía analítica, tan de moda en nuestro siglo, se da tanta importancia al lenguaje y al análisis lingüístico que el problema cuerpo-alma queda reducido a una simple cuestión lingüística y hermenéutica, sin que podamos conocer y afirmar nada de la realidad. La realidad del hombre es de lo que no se puede hablar.

La tercera corriente que llamábamos hylemorfista ha perdurado entre los filósofos de inspiración cristiana, pero ese calificativo de hylemorfista hay que en-

tenderlo de manera muy amplia, ya que entre ellos hay mucha diversidad, desde los personalistas, de los que hablaremos en otro sitio, (Mounier, Lacroix, Nédoncelle, Ricoeur, Laín Entralgo), hasta los tomistas más rígidos que siguen muy de cerca a santo Tomás (Garrigou-Lagrange, E. Gilson, S. Ramírez, C. Fabro, R. Verneaux, etc.) pasando por la escuela de Lovaina (Mercier, Noël, Raeymaecker, etc.) y por un grupo de jesuitas independientes (Rousselot, Tonquedec, A. Marc, de Finance, J.B. Lotz, de Vries, W. Brugger, Karl Rahner, E. Coreth, G. Siewerth, Otto Muck, etc.). También X. Zubiri es, en algún sentido, hylemorfista aunque muy original.

No hemos citado a otros filósofos de diversas tendencias como Bergson, Husserl, Nietzsche, los existencialistas, Teilhard de Chardin, y muchos otros porque sería inacabable. Todos ellos, de una u otra manera, hacen Antropología ya que hoy toda especulación sobre la realidad parte del estudio del hombre.

Hecho este brevísimo recorrido histórico, tenemos que entrar ya en el estudio directo de la naturaleza humana atendiendo a los fenómenos objetivos y buscando después los últimos principios o condiciones de posibilidad. Advertimos, ante todo, que en el campo fenomenológico persiste siempre la presencia de una unidad en la dualidad, de una identidad en la diferencia. En todas las imágenes del hombre se encuentran huellas de dualidad y de unidad, por más que las teorías monistas quieran negarlo. Más aún, con frecuencia, esa dualidad es vivida dramáticamente por un yo que, por otra parte, tiene una conciencia evidente de su identidad y de su permanencia. Es una experiencia universal.

2. La existencia, la espiritualidad y la substancialidad del alma

Comenzaremos por el estudio del alma que es sin duda el más difícil. Mario Bunge lo llama «la más embarazosa de las preguntas» «uno de los problemas más viejos, intrigantes y difíciles de los ubicados en la intersección de ciencia y filosofía, esto es el llamado *problema mente-cuerpo*» [8]. De ahí también la inabarcable bibliografía porque científicos y filósofos le han dado y le dan infinitas vueltas al problema.

Las cuestiones sobre el alma son de la máxima importancia. Si sólo somos cuerpo, es difícil fundamentar la distinción *esencial* entre el hombre y el animal por más que ambos sean tan distintos. El hombre no sería sino un animal evolucionado, pero, al fin y al cabo, un animal, es decir, en terminología maritainiana un individuo de la especie, no una persona. Individuo es el ser que vive sólo para la especie, nace, se desarrolla, se reproduce, continúa la especie y muere. Es para la especie, no es fin en sí mismo. Por tanto la especie es superior al individuo y éste queda sometido a ella. Así entendieron al hombre las grandes dictaduras, en ellas se despreciaba la persona singular y se la sacrificaba en aras de un supuesto mejoramiento de la especie. Es el alma lo que hace que el hombre más que individuo sea persona, es decir, esencial y cualitativamente

8. M. BUNGE, *Epistemología*, Barcelona 1980, 133, 136.

distinto y superior a todos los animales; *fin en sí mismo* porque el alma es inmortal, aunque tiene que realizarse en, con y para la especie. Por el alma, el hombre es ser único e irrepetible, con plena responsabilidad ética sobre el destino de su vida en el tiempo y en la eternidad; dotado, por lo mismo, de derechos y deberes independientes de la especie. Sin el concepto de alma, no es nada fácil garantizar la superioridad de la persona y el respeto absoluto que se le debe, ni, por lo mismo, fundamentar una Antropología verdaderamente humanista. Toda la dignidad de la persona proviene del espíritu que informa al cuerpo.

Hay que advertir también las reservas que muchos pensadores han tenido ante el término verbal alma, por las connotaciones religiosas y escolásticas que lleva consigo y porque, a veces, se ha entendido como una entidad substancial que habita «dentro» del cuerpo. Pero es preciso tener la suficiente libertad de espíritu como para llamar a las cosas por su nombre, aunque procurando entenderlas debidamente, con verdad y realismo. Además hoy se da ya, entre muchos buenos teólogos y filósofos, una recuperación del término «alma». Gabriel Marcel escribe: «El alma, he dicho. Este vocablo durante tanto tiempo desacreditado debe ser restablecido aquí en su primacía» [9].

Primero preguntémonos si se puede afirmar con serios argumentos de razón *la existencia real del alma*. Luego nos preguntaremos por su naturaleza, su destino, su relación con el cuerpo. Prescindimos aquí de lo que se llama «el alma de las plantas» y «el alma de los animales» que no es otra cosa que su principio vital. La existencia de la vida en las plantas y en los animales no se demuestra, se ve. Qué sea y cómo sea ese principio no es tema nuestro. Es más propio de la Filosofía de la Naturaleza.

El problema se hace más difícil en el hombre, ya que no sólo vivimos y sentimos sino que además entendemos, somos reflejamente conscientes de nuestro yo y actuamos libremente. Por la existencia del cuerpo material nadie se pregunta, excepto Berkeley. Que existen en nosotros funciones vegetativas y sensitivas también es evidente. La pregunta clave es qué principio último se requiere para explicar los fenómenos intelectuales y volitivos tal como se dan en el hombre. O de otra manera: nos preguntamos si hay en el hombre un primer principio substancial no reducible al cuerpo material.

Lo niegan no sólo los materialistas a los que ya hemos aludido, sino también los empiristas, asociacionistas y conductivistas de todas las variantes que, desde Hume, opinan que se dan en nosotros secuencias de impresiones ininterrumpidas pero sin que de ellas podamos pasar a afirmar un yo substancial y menos inmaterial. Así, entre otros muchos, Skinner que rechaza toda dualidad cuerpo-mente y afirma que «la persona no es un agente generador, es un *locus*, un punto en el cual confluyen muchas condiciones genéticas y ambientales en un efecto común» [10].

9. G. MARCEL, *Homo viator*, Paris 1944. 10. Es interesante el artículo de J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *«Psyché», el retorno de un concepto exiliado*, Salmanticensis 29/2 (1982), 171-202.

10. B.F. SKINNER, *About behaviourisme*, New York 1974, 158.

Para Bertrand Russell, el yo no es más que una función lógica, se resuelve en un conjunto ligado de series de hechos que tienen lugar en una región espacio-temporal. Con ligeras variantes opinan igual muchos psicólogos experimentales, que propugnan una «Psicología sin alma» [11].

Pues bien, he aquí las razones que tenemos para admitir en el hombre la existencia de un componente inmaterial, espiritual que llamamos alma o espíritu, cuya naturaleza intentaremos describir después.

En primer lugar diremos que es preciso dar una razón suficiente de los actos intelectuales del hombre. Tales actos intelectuales son experiencias y fenómenos innegables; no sólo conocemos lo sensible («esto es rojo») sino además realidades metasensibles, inteligibles, que son aquellas de las que hemos hablado en el capítulo IV, como fenómenos específicos del ser humano. En muchas de ellas, tomadas formalmente, se encuentra una independencia intrínseca de la materia. La posible liberación del entorno, la percepción del espacio-tiempo en cuanto conceptos, la función simbolizadora, el lenguaje significativo, la ciencia, la poesía, el arte, la ética, el derecho, la religión, etc. nadie dirá que son efectos de los sentidos materiales, de los ojos, de los oídos, del tacto, o de la sola imaginación sensible.

Otro tanto debe decirse de los conceptos universales con los que operamos continuamente, sobre todo en el campo de la ciencia. Lo sensible es concreto y singular, es lo que captan los sentidos. Pero el hecho admirable es que partiendo de datos sensibles, nosotros formamos conceptos metasensibles, reales y sin embargo no materiales. Si fueran materiales responderían a datos o hechos singulares, tendrían una imagen sensitiva, no representarían realidades de manera abstracta, es decir, inmaterial, ni menos se podría con ellos enunciar leyes generales de las ciencias de la Naturaleza o del hombre que valiesen para todos los casos pasados, presentes y futuros. Por ejemplo: Es evidente que tenemos la idea clara y distinta de lo que es un triángulo: una figura geométrica formada por tres lados y tres ángulos. Esta idea no es una imagen sensible porque abstraemos de si el triángulo es grande o pequeño, rectángulo, isósceles o escaleno, de un color u otro, prescindimos de todos los condicionamientos concretos individuantes espacio-temporales que requiere la imagen sensitiva. Pero tenemos muy claro el concepto intelectual, universal, inmaterial de triángulo. O cuando enunciamos realidades ideales. Sabemos que hablamos de realidades cuando decimos: el progreso, la industria, la política, la matemática y mil otras. Con más razón puede decirse lo mismo de los principios últimos de la Filosofía, como el principio de identidad, de razón suficiente, de causalidad, de finalidad, etc. ¿Qué hay de material en ellos? ¿Acaso esos conceptos son extensos y mensurables como lo son siempre los entes materiales? ¿Qué hay de material y sensible en los conceptos y principios del derecho? ¿Qué de material decimos cuando hablamos de responsabilidad, de justicia, de derechos y deberes, de democracia y así de infinitas realidades? Nadie dirá, sin embargo, que esos conceptos no son objetivos. Lo son, en cuanto que designan realidades: la justicia, el derecho, la ley, la ciencia, etc. Son conceptos mentales inmateriales con un contenido de realidad. Ésa es la maravilla y la superioridad del conocimiento humano. Tanto es así que conocer, para el hombre, significa, principalmente, «desmaterializar» el objeto, «extraer» de él la estructura inteligible, leer aquello que de inteligible hay en lo sensible, de absoluto en lo contingente, de esencial en lo relativo. El hombre, y sólo él, tiene la posibilidad de entrar en comunicación con la dimensión inmaterial, inteligible, universal de lo real. Eso no lo hacen los sentidos solos. Por eso no lo hacen los animales.

11. *Cfr.* B. RUSSELL, *The Analisis of Mind*, London [8]1961. En la orientación de una Psicología sin alma están pensadores como Hume, Hartley, St. Mill, Bain, C.W. Eberhard, J. Müller, Helmholz, Wundt, Ebbinhaus, Herbart, etc.

Ahora bien, si somos capaces de realizar actos inmateriales tenemos que admitir, en buena lógica, que existe en nosotros un principio inmaterial [12]. Sin él nada se explica, pero es preciso dar una razón suficiente y una causa adecuada de tales actos. Ni es ni puede ser otra más que un principio inmaterial que llamamos espíritu o alma porque el efecto y la causa tienen que ser proporcionados. Si los efectos son inmateriales la causa tiene que ser inmaterial [13]. La palabra alma lleva consigo ciertas connotaciones religiosas como ya hemos dicho, que a algunos les suscitan reservas, pero es preciso ser sinceros, más allá de movimientos pulsionales afectivos. La honestidad intelectual debe alejar atractivos y repugnancias.

Es verdad que esta realidad intelectiva espiritual, por formar una única naturaleza con el cuerpo, depende de él en su actuar, principalmente del sistema nervioso central que llamamos cerebro. Su actividad puede ser perturbada por una lesión, por el alcohol, por las drogas, por la arterioesclerosis, como todos sabemos. Pero esto sólo significa una dependencia *extrínseca*, condicional, es decir, que el cerebro material actúa a modo de *instrumento* del espíritu, el espíritu necesita del cerebro en el que vive y, por él y a través de él, se abre al mundo sensible y, a través de la realidad sensible, encuentra la realidad inteligible. Es el espíritu el que piensa pero no sin el cerebro. Por eso, hemos dicho que es el hombre el que piensa. Como es el pintor el que pinta un cuadro pero nunca lo pintaría sin los pinceles como instrumento.

Un segundo argumento viene a confirmar la realidad espiritual en nosotros. Hemos hablado ya de la *reditio completa subiecti in seipsum*, del retorno completo sobre sí mismo de que es capaz el hombre. De otra manera puede expresarse diciendo que el hombre es un ser capaz de estar presente a sí mismo de manera refleja. Es autoconciencia. Conoce el «yo» en cuanto «yo» y sabe que sus actos todos provienen de un único e idéntico sujeto que permanece desde la infancia hasta la muerte. Un yo que, en su esencia, no cambia con las mutaciones de la edad o de las circunstancias. El «yo» humano no sólo conoce sino se conoce, es decir, conoce que conoce, sabe que sabe. Sólo el hombre puede reflexionar sobre el ser. Ahora bien, ese fenómeno innegable de la presencia del «yo» a sí mismo, o

12. Utilizamos indistintamente los términos inmaterial y espiritual. Algunos escolásticos los distinguían porque llamaban inmaterial al «alma» de los animales, y espiritual a la de los hombres. No parece que hoy pueda admitirse la inmaterialidad del principio vital de los animales.

13. *Cfr.* S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. 118, a. 2.

autoconciencia, no es posible en los seres materiales. La materia está por definición *intrínsecamente* compuesta de partes extensas, exteriores las unas a las otras, es decir, es parcialmente extraña a ella misma, por lo cual, una parte puede estar presente a otra parte, la parte «a» podría conocer la parte «b», pero ninguna parte extensa podría conocerse a sí misma, ya que ella está también intrínsecamente compuesta de partes ajenas unas a las otras. Para conocer el propio «yo» en cuanto unidad y totalidad, en cuanto concepto uno y de manera refleja, se requiere un ser simple, es decir, inmaterial. Sólo él es capaz de estar presente a sí mismo. «Todo lo que es capaz de volver sobre sí mismo es incorpóreo» [14]. Si pues la persona puede estar presente a sí misma, y ciertamente lo está, es que no sólo es corpórea, no es sólo material, es también espiritual. Por eso rectifica y progresa, lo que no hacen los animales.

Por fin, podemos aducir otro argumento: es el hecho de la libertad. Que somos libres en muchos de nuestros actos es evidente y de ello hemos hablado en el capítulo anterior. Pero es evidente también que sólo lo inmaterial puede gozar de libertad porque la materia y lo material están sometidos siempre a leyes necesarias, a leyes físico-químicas que rigen el determinismo de la materia y que no desaparecen por un cierto indeterminismo (más gnoseológico que ontológico) que se puede dar en el microcosmos. Como ya se ha explicado, sólo un ser intelectual puede ser libre y no verse sometido a necesidad, ya que puede captar diversos grados de bondad sin que ninguno de ellos le sea absolutamente necesario. Un ser sólo material no puede autodeterminarse consciente y reflejamente en una dirección o en otra. Está regido por un determinismo de leyes físicas, químicas o biológicas. Por eso podemos formularlas con toda precisión y certeza.

Los argumentos, pues, parecen ser concluyentes como para que, también desde la Filosofía, podamos afirmar con seguridad la existencia en la persona de *un alma espiritual.*

Los materialistas que niegan la existencia del espíritu incurren en una contradicción. Cuando uno afirma que él no es otra cosa que materia, con eso mismo está demostrando que toma distancia de sí mismo –de la materia– para autoexaminarse y autojuzgarse, aunque sea para negar su distancia de la materia. Pero ¿no es precisamente esa capacidad de autojuzgarse, de tomar conciencia de sí mismo lo que la materia en cuanto materia no posee? Afirmar que uno es *sólo* materia es posible bajo la condición de no ser sólo materia, es decir, de ser espíritu.

El alma como tal no se experimenta en la conciencia humana, pero es una condición previa, un fundamento interno de todo nuestro ser humano, es una realidad que se requiere como condición de la experiencia personal.

Como vemos, el alma es el principio especificativo de la totalidad del hombre. J. de Finance escribe: «Si es verdad que no toda realidad es espiritual, resta verdadero –y es la verdad escondida y disfrazada del idealismo– que el espíritu es la forma plena del ser. Para el pensamiento que ha llegado a ser consciente de sí mismo, para el pensamiento filosóficamente adulto la pregunta verdadera no es ¿cómo es posible una realidad como el pensamiento y el espíritu? sino ¿cómo es posible un ser que no piensa, cómo se puede ser no-espíritu?» [15]

14. S. THOMAS, *De causis*, lect. XV. *Cfr.* también lect. VII.

Una vez estudiada la existencia real del alma, tenemos que intentar conocer, en cuanto podamos, su naturaleza. Y en primer lugar hemos de preguntar *si el alma es una substacia o un accidente*, es decir, si es un ser-en-sí, con entidad propia, sujeto permanente de cambios accidentales, o si, por el contrario, lo que llamamos alma no es otra cosa que una sucesión ininterrumpida de fenómenos que se dan, acaso como inherentes al cerebro, como meras funciones del cerebro.

Hemos hablado ya de la multitud de actos intelectuales y volitivos, inmateriales, que realizamos continuamente los hombres. Estos actos son transitorios, mutables, sucesivos, variables, puntuales, muy diversos entre sí. Pues bien, una de dos, o tales actos (el amor, los actos libres, los conceptos universales, los raciocinios, etc. etc.) subsisten en sí mismos –lo que es impensable– o están inherentes a un sujeto subsistente y permanente *y como esos actos son inmateriales, –según ya hemos demostrado y enseguida volveremos sobre ello– el sujeto tiene que ser también inmaterial.*

Todos tenemos una experiencia irrefutable de que todos esos actos son de un yo, *de un único yo sujeto entitativo y permanente*, a pesar de todos los cambios que puedan darse en él. Por eso distinguimos perfectamente entre el sujeto, el yo, y sus actos o modos accidentales. En el juicio intelectual, por ejemplo, ¿quién es el que conoce el sujeto en cuanto sujeto y el predicado en cuanto predicado?; ¿quién los relaciona?; ¿quién afirma o niega? Y en el raciocinio ¿quién conoce las premisas y quién sabe deducir de ellas las consecuencias?; ¿ellas por sí mismas?; ¿quién yerra o acierta?; ¿quién rectifica?; ¿quién hace las opciones libres?; ¿a quién podemos atribuir el mérito o el demérito si no hay sujeto subsistente?

Muchos psicólogos experimentales niegan la realidad sustantiva del espíritu, o al menos prescinden de esta pregunta. Se explica, en algún sentido, porque a ellos les interesan únicamente los fenómenos empíricos del psiquismo, sus manifestaciones, su regularidad, sus causas próximas, etc. Acostumbrados a su método experimental y fenomenológico, no llegan, o creen que no se puede llegar a preguntarse por la última causa porque es una pregunta metafísica. Efectivamente lo es y por eso nos la hacemos nosotros. En consecuencia, ellos hablan de una «psicología sin alma», de «modos de comportamiento», de «conductismo», de «fenomenismo», de «asociacionismo». Lo que llamamos el yo, no sería nada subsistente, sino la ilusión de que los diversos fenómenos psíquicos tiene un substrato permanente. En esa dirección estaba Hume, y tras él muchos psicólogos del siglo pasado y del presente, como Wundt, Paulsen, Riehl, Jold, Ziehen entre los alemanes, Taine, Ribot, Binet entre los franceses, W. James, Tichtener, Baldwin, Skinner, Watson entre los norteamericanos, Stuart Mill y otros entre los ingleses.

Santo Tomás define el espíritu, como ya hemos recordado, como aquello que puede volver sobre su esencia con un retorno completo (*rediens ad essentiam suam*

15. J. DE FINANCE, *Au de-là de tout*, en el volumen *Per un Dio senza antropomorphismi*, a cura di A. Cavadi, Palermo 1984, 56-57.

reditione completa) [16]. Ahora bien, en la *Summa* explica: «Volver sobre la propia esencia no es otra cosa que el subsistir de una realidad en sí misma» (*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam res subsistere in seipsa*) [17]. Sólo un ser-en-sí es capaz de conocerse a sí mismo y de conocerse como sujeto subsistente y permanente de innumerables actos, aunque en el caso del alma, se reconozca a sí misma como fundida con el cuerpo en una única naturaleza completa y en un único yo. Ello indica suficientemente que el alma es *una substancia incompleta* y que es unida al cuerpo, fundiéndose con él, como se forma una substancia completa. Más adelante hablaremos del alma como forma del cuerpo humano.

Por éstos y otros motivos, el puro fenomenismo o conductivismo está hoy desprestigiado, no sólo ante los filósofos que admitimos el valor y la objetividad de los conocimientos metafísicos, sino también incluso ante pensadores materialistas como H. Feigl, D.M. Armstrong o Mario Bunge, y ante pensadores independientes como Karl Popper que escribe, con razón, que el conductivista, si es consecuente, tendrá que decir que «su misma teoría y su creencia en ella es nada; tan sólo la *expresión* física en palabras y tal vez en argumentos, su conducta verbal y los estados disposicionales que conducen a ella, son algo» [18]. También Max Scheler parece entender el «espíritu» como pura realización, como acontecer, no como ser o sujeto espiritual; en cualquier caso da más consistencia al espíritu que los fenomenistas ya que expresamente habla de un ser «espiritual» que es «objetividad, es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos» [19].

Es verdad que el término substancia tiene resonancias cosificadoras y, por ello, muchos autores prefieren hablar de «principio estructurante», «configuración», «función», «subsistema», «Gestalt», «Pattern», «homeostasis», etc. Pero pienso que debemos colocarnos más allá de las modas y las afectividades y que el término substancia, entendido como ser-en-sí, sigue siendo válido y utilizable, con tal de que, al hablar del alma como substancia, se la entienda con las matizaciones debidas que haremos al hablar de cómo es forma del cuerpo. El alma humana como substancia informante de la materia tiene unas pecularidades que más adelante se precisarán.

Los escolásticos defendieron siempre que el alma es una substancia incompleta y que sólo por la síntesis con el cuerpo forma una substancia completa, un sujeto. Podemos decir, más concretamente, que alma y cuerpo son dos coprincipios de la *misma substancia* que es la persona. Así desaparece todo dualismo radical que creaba innumerables e insolubles dificultades en los sistemas dualistas de Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz o Malebranche, cuando se trataba de explicar la interacción cuerpo-alma, alma-cuerpo. Precisamente por esa unidad substancial, hemos dicho siempre que no son los sentidos los que sienten, ni el entendimiento el que piensa, ni la voluntad la que decide, sino la persona entera. Por esa unidad, las condiciones fisiológicas pueden influir en la perfección o imperfección de los actos superiores, intelectuales o volitivos, en los estados de ánimo, etc. Cómo sea, más en concreto, esa unión permanece en el ámbito de lo que no sabemos con exactitud y de lo que acaso no sepamos nunca. La última razón es que ignoramos qué es, en qué consiste, en última instancia, la materia y mucho más ignoramos qué es, en última instancia, el espíritu. De ahí que con razón podemos hablar del misterio del hombre y del misterio del ser.

Advirtamos, por fin, que el ser substancial en cuanto es principio de acciones, es llamado naturaleza.

Karl Rahner, como es sabido, habla del hombre como «espíritu en el mundo» (*Geist in Welt*), un espíritu que se hace sensibilidad para ser espíritu humano. Está esencialmente estructurado en la doble coordenada del espacio y del tiempo; por lo que llama santo Tomás *conversio ad phantasma* llega a conocimientos intelectuales y, además, realiza su libertad en la historia, dado que la irrepetible singularidad de lo libre surge en la materialidad de lo sensible que es lo que constituye la verdadera historicidad. Rahner ve también en el hombre la más íntima unidad de espíritu-materia, ya que el espíritu finito es impensable sin la materialidad que opera como su expresión y su campo de autorrealización [20].

3. Mente-cerebro

Como ya hemos dicho, en nuestra época existe, entre científicos y filósofos, un cierto temor de escribir o pronunciar la palabra alma. Por eso, en lugar de hablar de la relación alma-cuerpo, se habla de la relación mente-cerebro. Pero, sea bajo un terminología o bajo otra, con diversos matices el problema es el mismo de otros tiempos [21].

Karl Popper, a quien tendremos que citar repetidamente en este apartado, hace un recorrido histórico del problema de las relaciones mente-cerebro descalifica al materialismo porque ya se ha autosuperado por obra de algunos grandes pioneros de la mecánica cuántica, como Heisenberg y Wigner y concluye que el hecho es que «aunque no sepamos *cómo*, la mente y el cuerpo interactúan» [22]. Éste es un problema humano que no se puede soslayar. Lo curioso es que ahora se ocupan de este problema no sólo los filósofos sino también los neurólogos. Ruiz de la Peña recuerda la frase de W. Penfield: «Acaso en ningún otro momento de la historia de las ciencias ha habido tanto interés como ahora por el cerebro», el de

16. *De causis*, lect. 15.
17. *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 2, 1.
18. *Cfr.* **K.R. POPPER - J.C. ECCLES**, *El yo y su cerebro*, Barcelona 1982, 68.
19. *Cfr.* **M. SCHELER**, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.IX, Bern 1976, 32.

20. *Cfr.* **K. RAHNER**, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.
21. *Cfr.* **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *Sobre el problema mente-cerebro*, Diálogo Filosófico, 34 (1996) 33-42; ID. *Mente-cerebro. Notas para un diálogo*, Salmanticensis XLII (1995) 401-428; ID. *Del problema alma-cuerpo al problema mente-cerebro*, en **SCHULTE-RUIZ DE LA PEÑA-GRESHAKE**; *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, Madrid 1985, 67-83; **J.J. GARCÍA NORRO**, *El problema mente-cerebro: Esbozo del estado de la cuestión*, Diálogo Filosófico, 34 (1996) 4-32.
22. *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1982, 171.

su conexión con la mente sería «el problema fundamental de los problemas fundamentales» [23]. El problema fundamental al que alude Penfield es, en concreto, si mente y cerebro son una misma y única realidad, de otra manera, si hay algo más que las circunvoluciones cerebrales, o es sólo el cerebro fisiológico el que piensa y el que decide. Si fuese así, si no hay más que cerebro, el hombre debe ser asimilado a los seres biológicos y todos sus comportamientos deben ser estudiados desde las ciencias físico-químico-biológicas.

Las respuestas que se dan últimamente a esta cuestión son fundamentalmente cuatro: el monismo fisicalista, el monismo emergentista, el mecanicismo cybernético y el dualismo interaccionista. Forzosamente tenemos que ser muy concisos.

El monismo fisicalista está representado, sobre todo, por Herbert Feigl y por D.M. Armstrong [24]. H. Feigl llama a su explicación *teoría de la identidad*. En pocas palabras diremos que esta teoría de la identidad propone la equivalencia total entre mente y cerebro. Todo lo que llamamos estados mentales, deseos, proyectos, deliberaciones, afectos, etc. podrán llegar a explicarse sólo por ese fantástico órgano que es el cerebro humano. Decimos podrán porque, aunque Feigl afirma que ya ahora la psicofisiología puede asignar una base neurológica a los actos mentales y, por tanto, reducir lo psicológico a lo físico, sin embargo cae en la cuenta y reconoce con sinceridad que, hoy por hoy, la teoría no está demostrada, y confiesa los puntos débiles de la misma, sobre todo la naturaleza de la memoria y la dimensión ética del hombre. Espera que la neurología y la física del futuro esclarecerán las vacilaciones que quedan y, de no ser así, habría que abandonarla. Se requiere pues una definitiva verificación empírica, que aún no se ha dado.

D.M. Armstrong llama a su tesis *teoría del estado mental* y no difiere demasiado de la de Feigl. Refuta el dualismo, sea el dualismo de Hume que admite una sucesión de percepciones distintas del cuerpo, aunque referidas a él, sea sobre todo el dualismo de Descartes que le parece gratuito. Ellos no conocían suficientemente el cerebro y, por eso, apelaban a una realidad misteriosa que llamaban alma. La teoría aristotélico-tomista del *anima forma corporis* no le parece dualista ya que, al fin, propone una sola substancia compuesta de dos coprincipios. Contra el behaviorismo o conductivismo afirma la realidad de procesos mentales internos, no sólo de las disposiciones a obrar. Ha de haber una substancia, sea cual sea, sujeto de los actos. Otra cosa es la naturaleza de esa substancia. Armstrong no cree más que en el cerebro. Es allí donde se verifica lo que llamamos mente que no sería sino la acción de ciertos estímulos y la reacción consiguiente. La ciencia demuestra que eso se verifica en el cerebro y el cerebro determina la conducta. Así se eliminan las aporías que presentan los dualismos. Las operaciones humanas serían consecuencia de leyes físicas, químicas y biológicas, aunque estas dos últimas, en última instancia, se pueden reducir a leyes físicas. Por todo ello, combate el emergentismo del que ha-

---

23. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas Antropologías,* Santander 1983, 136. En la síntesis que damos a continuación seguimos, en algunos datos, esta obra, excelente por su erudición y su claridad expositiva.

24. *Cfr.* H. FEIGL, *The «Mental» and the Physical,* Mineapolis 1967; D.M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind,* London 1968; *Belief, Truth and Knowledge,* Cambridge 1973.

blaremos después. Hay que decir que también Armstrong propone su teoría como una hipótesis filosófica que presenta serias dificultades y que aún necesita ser confirmada por la investigación científica.

Aunque sea de pasada, tenemos que hacer notar la superficialidad de las aseveraciones de algunos científicos cuando, traspasando los límites de su ciencia empírica, quieren hacer filosofía. Sencillamente no saben hacer filosofía. Afirman sin demostrar. Que el cerebro material interviene en los procesos mentales es evidente y verificable. Que sea *sólo él* el que causa los conceptos abstractos, los ideales éticos, los códigos de derechos y deberes, la religión, la libertad, nunca podrá demostrarlo un científico porque lo abstracto e ideal, lo libre, cae fuera del ámbito del método verificable de la fisiología empírica que es el de los neurólogos y los biólogos. Ellos deben mantenerse en el ámbito de lo verificable experimentalmente. La Filosofía, tiene otro objeto y por eso utiliza otro método. Algunos científicos, porque interviene el cerebro en las operaciones mentales, ya dan por supuesto que es *sólo* el cerebro el que las realiza. No saben distinguir entre causa eficiente instrumental y causa eficiente principal y proporcionada.

Un término medio entre el monismo materialista y el dualismo radical pretende tomarlo lo que se llama el *materialismo emergentista* cuyo principal representante es el científico argentino Mario Bunge [25]. Se llama materialismo porque mantiene la identidad mente-cerebro. Se llama emergentista porque defiende que del cerebro emerge lo mental y que eso nuevo que aparece no es biológico, es irreductible a lo biológico. El dualismo le parece inaceptable, entre otros motivos porque lo juzga incompatible con la ciencia, sobre todo con el evolucionismo [26]. Es propio de una edad precientífica pero ahora estamos en la edad de la Ciencia. Aunque concede que sigue habiendo filósofos, neurólogos y psicólogos que aún lo defienden. Se refiere, sobre todo a Popper, Penfield, Sperry, Eccles y otros [27]. Tampoco admite el fisicalismo monista al estilo de Feigl y Armstrong, porque la evolución, hoy admitida por todos, demuestra que hay en ella saltos cualitativos en los que aparecen realidades cualitativamente distintas. Una diferencia cualitativa –continúa Bunge– separa el cerebro de los otros órganos físico-químico-biológicos ya que el cerebro posee una actividad específica que es la actividad mental. Ha emergido así en el proceso evolutivo. Por ello considera rechazable cualquier asimilación del hombre con la máquina como pretenden los fisicalistas monistas.

Así pues, el emergentismo admite un pluralismo de propiedades, no un pluralismo de substancias. Sólo hay una realidad, la materia, pero puede producir actos

---

25. *Cfr.* M. BUNGE, *The Mind-Body Problem, A Psychobiological Approach,* Oxford 1980; *Epistemología,* Barcelona 1980.

26. El dualismo bien entendido y el evolucionismo no son incompatibles. Como no lo son tampoco evolucionismo y creacionismo. Más aún, la teoría científica del Big-Bang, hoy generalmente aceptada, nos pone a las puertas del creacionismo. Cabe perfectamente un evolucionismo de la materia y que en un momento determinado, el Creador que hizo brotar la materia, haga brotar el espíritu.

27. R.W. Sperry es considerado por algunos también como emergentista ya que considera a la mente como una realidad emergente de los procesos cerebrales aunque constituye un modo de ser distinto a ellos. *Cfr.* R.W. SPERRY, *Neurology and the Mind-Body Problem,* en R. ISAACSON (ed.) *Basic Readings in Neuropsychology*, New York 1964, 403-429.

cualitativamente distintos. El cerebro es un sistema de subsistemas u órganos especializados que se encargan de las diversas funciones. Su enorme complejidad posibilita lo que llamamos fenómenos mentales. Eso es lo que llamamos mente. Pero también Bunge desconfía de su propia teoría y dice de ella que una teoría es una hipótesis programática, una fe y un programa.

Si alguna ventaja tiene el emergentismo de Bunge sobre los fisicalismos es que concede al hombre una superioridad sobre todos los demás seres, reconoce que tiene facultades superiores a todos los demás. Sin embargo, también él peca de scientismo, de creer que con el método científico-experimental puede y debe explicarse todo, y de no buscar una verdadera explicación a los hechos más humanos: la autoconciencia, el conocimiento inmaterial, la libertad, etc. [28].

Ha aparecido otra teoría más radical que las anteriores en la identificación mente-cerebro. Es la que hace del hombre una computadora, lo que se ha llamado el *homo cyberneticus*. Vendría expresado por la ecuación hombre = máquina, o más explícitamente hombre = cerebro, cerebro = máquina. El profesor inglés P. Jonhson-Laird se ha permitido este silogismo ingenioso, como referencia a esta teoría: «El hombre es un animal (Darwin), el animal es una máquina (Descartes), luego el hombre es una máquina (La Mettrie y algunos científicos actuales). La evolución habría agotado su ciclo *biológico* y ahora continúa sólo por las leyes de *la mecánica*. Hemos hecho alusión a esta teoría en el capítulo IV.2 de este libro, pero se hace necesario volver brevemente sobre ella [29].

Se parte del axioma fisicalista, es decir, de la convicción (gratuita) de que toda la realidad es reducible a explicaciones físico-mecánicas, con afirmaciones tan rotundas e infundadas, como éstas: «los procesos mentales [...] procesos de elaboración de información son auténticos procesos físicos». Desde un punto de vista estructural «los procesos cósmicos, biológicos y mentales, son de la misma naturaleza», «Pensar es simplemente un proceso físico-químico», «Somos autómatas conscientes», «Las máquinas inteligentes de mañana [...] serán, en cierto modo *conscientes*, en el sentido de que podrán *saber* lo que quieren hacer y por qué lo quieren hacer» [30].

Basten estos datos para hacerse una idea de esta nueva teoría y de su falta absoluta de fundamentación. Se supone gratuitamente lo que primero se debería probar y nunca se ha probado ni se podrá probar porque es falso, a saber, que el pensamiento es material, físico, mensurable. Nosotros creemos haber probado exactamente lo contrario, que el pensamiento inteligente y su consecuencia, la libertad, son de todo punto irreductibles a lo material. Se podrían aducir otros testimonios preocupantes.

Lo que tal vez no se ha calculado son las consecuencias éticas, políticas, económicas, etc. de tal planteamiento. Si el hombre no es más que una máquina, puede ser tratado como tal. Pamela Mc Corduck cree anacrónica y perimida la opción humanista, es decir, la supremacía del hombre sobre el resto de los seres. Según ella, «la verdadera cuestión es si el hombre como especie merece un tratamiento especial y mayor consideración que otras especies» [31]. E. O. Wilson, el creador de la Sociobiología, sostiene que «ningún vicio intelectual es más lesivo que un desafiante antropocentrismo egoista», «las formas más estereotipadas de la conducta humana son de carácter mamífero y, aún más específicamente, primate» [32]. Suprimida la libertad y los caracteres cualitativamente superiores de la persona perece el humanismo y efectivamente, la persona queda convertida en una máquina o un animal. Todas las dictaduras, de una u otra manera, han sido despectivas para con el valor de la persona singular en cuanto inteligente y libre y han sometido las personas a ideologías abstractas, como si fueran no más que piezas de un todo [33].

Más interesante y acertada que las anteriores resulta la teoría que hemos llamado del *dualismo interaccionista* y cuyos defensores principales, aunque con matices diversos, son el filósofo Karl Popper y el Premio Nobel de Neurocirugía Sir John Eccles. Exponemos ambas muy sintéticamente [34].

Popper impresionado por el inhumanismo al que pueden conducir las teorías materialistas y, después de una larga reflexión científica y filosófica, ha llegado a las siguientes conclusiones: Ante todo cree que hay que llamar real a toda aquella entidad que pueda actuar causalmente, o interactuar, con cosas materiales reales ordinarias [35]. Esto supuesto, es necesario distinguir lo que él llama Mundo 1 (M1), Mundo 2 (M2), y Mundo 3 (M3).

M1 está formado por los objetos físicos y también por entidades del mundo físico, a veces conjeturales –procesos, fuerzas, campos de fuerza– que interactúan entre sí y en los cuerpos materiales, ese mundo al que los materialistas consideran como el único real.

El M2 lo constituyen las experiencias subjetivas (estados de conciencia, disposiciones psicológicas, fenómenos subconscientes o inconscientes, las leyes lógicas, etc.).

28. Un «emergentismo humanista» es defendido como la hipótesis más aceptable pero sin ningún argumento filosófico válido por **J. MONSERRAT**, *Epistemología evolutiva y Teoría de la Ciencia*, Madrid 1984, 161ss.

29. Sobre esta teoría pueden consultarse **P. MC CORDUCK**, *Máquinas que piensan*, Madrid 1991 y **L. RUIZ DE GOPEGUI**, *Cibernética de lo humano*, Madrid 1983.

30. Estas expresiones están tomadas de la obra citada de Ruiz de Gopegui, 148-155, 166, 186. Para un conocimiento más amplio y un certero juicio crítico debe verse **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *«¿Homo cyberneticus?» Antropología e inteligencia artificial*, en **JUAN DE SAHAGUN LUCAS** (dir.) *Nuevas Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1994, 79-112. Deben verse además los otros artículos ya citados de dicho autor. Posteriormente, Ruiz de Gopegui ha mitigado sus posiciones con respecto a este tema, cfr. su obra *Mensajeros cósmicos*, Madrid 1984.

31. **P. MC CORDUCK**, *Máquinas que piensan*, Madrid 1991, 329.

32. **E.O. WILSON**, *Sobre la naturaleza humana*, Méjico 1980, 18, 34, 285, etc.

33. Informa abundantemente sobre lo que se pretende decir con el término «inteligencia artificial», y sobre el desarrollo progresivo de esta teoría **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, 155-209. Una crítica al intento de interpretación informática de la relación alma-cuerpo se encontrará en **H. SEIDL**, *Sulla concezione tomista del rapporto tra anima e corpo dell'uomo. Commenti ad una interpretazione informatica di essa*, Angelicum, 73 (1996) 21-66.

34. *Cfr.* **K.R. POPPER, J.C. ECCLES**, *The Self and its Brain*, Berlin 1980; trad. española *El yo y su cerebro*, Barcelona 1982. Es la que utilizamos.

35. *O.c.* 11. Para todo lo que sigue sobre los tres Mundos, ver principalmente el capítulo P2, *Los Mundos 1, 2 y 3*, en la misma obra, 41ss.

El M3 lo define como el conjunto de «los productos de la mente humana, como las historias, los mitos explicativos, las herramientas, las teorías científicas, las instituciones sociales y las obras de arte [...]. Muchos de los objetos del M3 existen bajo la forma de cuerpos materiales y, en cierto sentido, pertenecen tanto al M1 como al M3. Ejemplo de ello son las esculturas, los cuadros, los libros» [36].

Creemos que interpretamos bien el pensamiento de Popper, si resumimos diciendo que el M1 es el mundo de lo físico y material, el M2 el de lo psíquico, el M3 el del pensamiento abstracto en general. Los materialistas sólo admiten como real el M1. Pero es evidente que el M3 actúa también sobre el M1, luego es real.

Los contenidos del M3 son reales (pertenezcan o no también al M1) porque actúan o pueden actuar sobre el M1. «Como objetos del Mundo 3, pueden inducir a los hombres a producir otros objetos del Mundo 3 actuando por ello sobre el Mundo 1, y considero argumento decisivo para tener algo por real la interacción –aunque indirecta– con el Mundò 1» [37]. El ejemplo más convincente es el de una teoría científica que puede transformar el mundo material. La teoría física del átomo (M3) destruyó Hiroshima (M1). O valgan unos ejemplos nuestros: la ideología nazi (M3) provocó la última guerra mundial (M1); la religión cristiana (M3) transformó la Europa bárbara y ha producido innumerables esculturas, catedrales, pinturas, libros (M1). Son los productos de la mente los agentes más decisivos de la Historia. Son herramientas poderosas para cambiar el M1. Concluye Popper: esto indica que los objetos del M3 son reales y se pregunta: «¿Acaso hay objetos incorporales del Mundo 3? [...]. Pienso que esta pregunta es importante y que su respuesta es "sí"» [38]. Tenemos, pues, la explícita aseveración de que en el hombre existen realidades inmateriales.

Otro tanto afirma del M2: «Además de los objetos y estados físicos, conjeturo que hay *estados mentales* y que dichos estados son reales ya que interactúan con nuestros cuerpos [...]. Un conductor puede pisar el freno porque ve que el semáforo se pone rojo: es un conocimiento del código de la circulación el que le hace comportarse de tal modo» [39]. Más aún, la interacción entre el M3 y el M1 sólo es posible a través del M2, de los procesos mentales. Las leyes de la lógica son capaces de rectificar los posibles errores de las computadoras.

Por estos motivos Popper es antimaterialista y refuta el materialismo. Se declara partidario de un «dualismo interaccionista», el M1 es la realidad física, el cerebro, el M2 y el M3 son «la mente». «Algo completamente diferente del sistema físico actúa de algún modo sobre el sistema físico» [40]. No se atreve Popper a afirmar la realidad esencial de lo incorporal porque no cree en las explicaciones esencialistas pero admite «algo que se podría denominar la naturaleza del yo cuasi-esencial (o cuasi substancial)» [41] «es algo claramente distinto de todo lo que haya

36. *O.c.* 44.
37. *O.c.* 44.
38. *O.c.* 47.
39. *O.c.* 41-42.
40. *O.c.* 531.
41. *O.c.* 119. nota, 2.

existido anteriormente» [42]. Lo considera una entidad dinámica, autoconstructiva, encarnada, autoconsciente. Sin embargo por su afiliación al evolucionismo darwiniano, acaba contradiciendo su propio análisis, ya que considera que la mente ha surgido por evolución gradual de la materia. «Desde un punto de vista evolutivo considero la mente autoconsciente como un producto emergente del cerebro» [43]. Es decir, ¡la materia habría producido lo no material! Cae en la cuenta de la contradicción y concluye: «Deseo hacer hincapié sobre lo poco que se dice al aseverar que la mente es un producto emergente del cerebro. Prácticamente carece de valor explicativo [...]» pero es que «casi todo lo que es muy importante ha de quedar esencialmente inexplicado» [44]. En fin de cuentas, Popper por su previa opción epistemológica positivista, vacila ante las respuestas metafísicas [45].

Más claro y decidido es John Eccles. Él estudia el problema únicamente desde la neurología y la fisiología. Estudia, ante todo, la máquina neuronal del cerebro y observa que los órganos sensoriales emiten miriadas de elementos puntuales que van al cerebro y allí se recomponen formando una unidad *consciente*. Esto sucede sobre todo en la retina del ojo, «de un modo misterioso, la imagen retiniana reaparece en la percepción consciente, aunque en ninguna parte del cerebro se pueden encontrar neuronas que respondan específicamente, ni siquiera a una pequeña zona de la imagen retiniana de lo observado» [46]. Lo mismo vale de la percepción auditiva o táctil. Ningún medio neurofisiológico existe capaz de lograr esa unidad *consciente y refleja*. «Considero que se trata de un proceso activo muy complejo mediante el cual la mente autoconsciente trabaja sobre la inmensa cantidad de acciones nerviosas que se desarrollan en la corteza cerebral» [47]. Se pasa así de la imagen punteada (recepción de datos) a la imagen integrada (percepción consciente), de un todo.

Un segundo argumento en favor de la no identificación mente-cerebro lo aduce Eccles analizando el problema del movimiento voluntario y de la toma de decisiones. El pensamiento lleva a la acción, manda a las piernas a los brazos a los ojos, etc. y éstos obedecen. ¿Cómo puede el deseo de un movimiento muscular poner en marcha sucesos nerviosos que realizan esos movimientos? No hay ninguna explicación neurofisiológica. Sólo se explica por la existencia de una mente autoconsciente, de tal manera unida a los mecanismos cerebrales que actúa sobre ellos, les da órdenes y es responsable de las decisiones tomadas [48].

Además, y *en tercer lugar*, la memoria es un archivo copiosísimo de datos y vivencias que se almacenan en el cerebro. La recuperación de esos datos, frecuentemente es deliberada y voluntaria. Obedece al mandato de un yo que requiere tales o tales datos. ¿Quién es ese yo que da órdenes al Banco de datos para recuperar determinados recuerdos? Además, cuando llegan los datos, entra en acción en las

42. *O.c.* 621.
43. Cfr. *o.c.* 12, 332, 492s. 621ss.
44. *O.c.* 622.
45. Sobre las objeciones que se han hecho al interaccionismo, cfr. **J.J. GARCÍA NORRO**, *El problema mente-cerebro. Esbozo del estado de la cuestión.*, Dialogo Filosófico, 34 (1996) 19-20.
46. *O.c.* 294-295.
47. *O.c.* 575.
48. *O.c.* 310ss.

personas normales, lo que Eccles llama una «memoria de reconocimiento». La mente autoconsciente examina esos recuerdos para saber si la recuperación es o no correcta. Es claro que esa crítica no la hacen las neuronas cerebrales.

Por último está el hecho de la disparidad temporal entre los hechos nerviosos y la percepción consciente. Esto significa que, según los experimentos de Libet, entre el momento en que el mensaje llega a la corteza cerebral y la percepción consciente de ese mensaje transcurre un tiempo, relativamente largo, que Libet ha podido medir. Ahora bien, si fuese el cerebro el que percibe, la llegada del mensaje y la percepción serían simultáneas. Pero el verdadero sujeto necesita un tiempo para reconocer el dato transmitido[49].

Así pues, para Eccles la hipótesis dualista –que confirma con testimonios de otros neurólogos célebres como R.W. Sperry y W. Penfield– «es científica ya que se basa en datos empíricos siendo objetivamente contrastable»[50]. Eccles va más lejos que Popper. Admite no sólo un dualismo interaccionista sino un dualismo de dos entidades substanciales, alma-cuerpo o mente-cerebro. Cita en su favor a Penfield que llega a decir: «Este espíritu *es* el hombre que uno conoce». También cita a Sherrington: «Para mí ahora la única realidad es el alma humana» y el mismo Eccles declara: «Me veo obligado a creer que existe lo que podríamos llamar un origen sobrenatural de mi única mente autoconsciente, de mi yo único, o de mi alma única, [...] que se asocia luego al cerebro el cual se convierte de este modo en mi cerebro. Es así como el yo llega a actuar como una mente autoconsciente, trabajando con el cerebro»[51].

No pretendemos decir que estos dualismos que los científicos encuentran en el hombre *demuestren* definitivamente la existencia del alma. Sí queda clara la insuficiencia del monismo materialista, del emergentismo y del mecanicismo para explicar el evidente y científico dualismo que se advierte en el hombre. Los enormes avances de la neurología apuntan hacia donde llegaban muchos filósofos a los que, a veces, se ha tratado con desprecio más por ignorancia o prejuicio que por otra cosa. Descalifican también los reduccionismos que pretenden estudiar al hombre sólo como un objeto más de la Naturaleza[52].

4. El alma forma de la materia humana

En los apartados precedentes ha quedado suficientemente clara la existencia de un principio inmaterial que en Filosofía llamamos alma. Otra pregunta más difícil

49. *O.c.* 282ss.

50. *O.c.* 422.

51. *O.c.* 626-628. La obra de Penfield a la que alude Eccles es **W. PENFIELD**, *Science, the arts and the spirit*, Trans. Royal Society of Canada 1969. De **C. SHERRINGTON**, *Man on his Nature*, Cambridge 1940. Un resumen de las ideas de Penfield se encontrará en el libro citado de J.L. Ruiz de la Peña, 194-197, donde aporta frases de Penfield como éstas: «la mente es una *esencia distinta y precisa*», «lo que realiza la mente es enteramente distinto, y de ello no es responsable ningún mecanismo neuronal que yo alcance a descubrir».

52. Informa y analiza las diversas teorías actuales **J. SEIFERT**, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Darmstadt [2]1989; *Sind Geist und Gehirn verschieden? Kritische Anmerkungen zu einigen Neuerscheinungen zum Leib-Seele Problem*, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 18/2 (1993), 38-60. ID, *El hombre como persona en el cuerpo*, Espíritu 44 (1995), 129-136.

de responder es la naturaleza de esa entidad, sobre todo dada su presencia en un cuerpo humano. O de otra manera, después de preguntarnos sobre el alma *an sit*, tenemos que preguntarnos *quid sit*, y esta pregunta tiene una respuesta más oscura. Se han dado muchas respuestas que pueden sintetizarse en las siguientes:

a) cuerpo y alma son substancias completas y actúan una sobre la otra (Platón, Descartes);

b) cuerpo y alma son substancias completas y no actúan una sobre otra (Spinoza, Leibniz, paralelismo psico-físico);

c) cuerpo y alma son dos aspectos de una única realidad (pansiquismo);

d) no existe el alma, sólo existen fenómenos psíquicos en sucesión ininterrumpida (actualismo, conductivismo, materialismo);

e) no se puede saber nada de lo metasensible (empirismo, positivismo).

Existe otra que, a nuestro juicio, es la que expresa mejor la realidad. La dio santo Tomás siguiendo las directrices de Aristóteles, aunque llegando más allá que Aristóteles. Es sabido que santo Tomás sigue la concepción hylemórfica de los seres. Ésta nace de un análisis metafísico muy penetrante de la realidad. Si tomamos en la mano una piedra cualquiera, nos encontramos con que sólo en apariencia puede considerarse totalmente «material» y opaca porque al analizar intelectualmente su ser vemos que, efectivamente, posee una propia configuración externa, pero que tiene también una estructura interna: la piedra posee una inteligibilidad, una esencia peculiar. ¿A qué se debe?, ¿qué es lo que hace que un conjunto de átomos, de moléculas, se constituya aquí como piedra, allí como planta, más allá como animal? Pues bien, una manera razonable de responder es admitir que los seres visibles y tangibles son metafísicamente bidimensionales: la «materia» (ὕλή) no se da sino organizada, determinada, especificada por una «forma» (μορφή) substancial que la constituye en razón no de ser sino de tal ser y que la hace inteligible. La materia es lo indeterminado y determinable, la forma substancial es lo determinante. Todo ser es un «todo-junto». Dimensión material y dimensión formal o inteligible no se oponen esquizofrénicamente, ni están separadas sino se compenetran esencial y mútuamente. Por la «materia» los seres materiales se hacen sensibles, por la «forma» inteligibles.

A la luz de esta interpretación general de la realidad es como se puede entender, de algún modo, la naturaleza del alma. El «alma», en sentido genérico, (ψυχή) es el nombre que se da a la forma cuando es forma de un cuerpo capaz de vivir. Por eso, hemos hablado del «alma» de las plantas y de la de los animales como principios de la vida vegetativa y sensitiva. Una planta o un animal sin su «alma» ya no es una planta ni un animal sino un cadáver[53].

53. En Aristóteles el término cuerpo (σῶμα) tiene dos significados diversos. A veces indica la materia que en el organismo vivo será determinada por la forma. Otras, por el contrario, se refiere a todo el organismo vivo, la materia más la forma. Esto será ocasión de muchas confusiones, *cfr.* **F. NUYENS**, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948; **C. TRESMONTANT**, *El problema del alma*, Barcelona 1948, 34; *La inmortalidad del alma*, Barcelona 1974.

Pero nuestro problema no es ése sino la pregunta por el alma *humana* que como ya hemos dicho es espíritu, intrínsecamente independiente de la materia y autoconsciente. Santo Tomás, y con él todo el pensamiento de inspiración cristiana, defiende que el alma espiritual es la forma substancial de la persona en cuanto que, por la comunicación de su mismo ser al cuerpo, constituye con él una *única substancia completa y naturaleza* o principio del ser y de las operaciones humanas, es decir, una realidad nueva. A este propósito comenta E. Coreth: «Con esto, empero, ¿no vuelve a introducirse en el hombre un *dualismo* que desgarra su unidad esencial? Tal incidencia no debería darse si se entiende debidamente lo de "principio formal". No es una cosa que deba estar en el cuerpo como algo "distinto", junto a otras funciones vitales. Se trata de un principio puramente metafísico que no subsiste en sí como cosificado sino sólo en su función informante y definidora de la esencia, en cuanto fundamento unitario y primordial de toda la vida humana. Es, por tanto, aquello que constituye al hombre como tal en todo su ser, el supremo principio en su unidad y totalidad [...]. El alma espiritual en cuanto *forma corporis* es precisamente aquello que determina y fundamenta la *unidad esencial* de todo el hombre» [54].

El alma hace existir al cuerpo material como un cuerpo humano, como substancia viva, no de manera efectiva sino formal, le confiere su organización, su unidad, sus múltiples actividades vegetativas, sensitivas, intelectuales, afectivas, ya que, contra lo que opinaba Avicebrón y la Escuela franciscana del siglo XIV, no existen en el hombre muchas formas sino sólo una con la que el hombre queda constituido en un todo unitario y en la formalidad de hombre.

Es evidente que el cuerpo humano está integrado por átomos, células, tejidos y sistemas complejísimos con funciones específicas. Pues bien, lo que decimos es que esos componentes reales quedan como «sobreinformados» y asumidos en la unidad ontológica y operativa del ser humano uno. Por eso decimos también que es el alma la que, al establecer la estructura esencial y unitaria del ser humano, posibilita que todos los actos sean actos de un único ser, de un único yo que se realiza en la historia de manera espiritual-personal [55]. En sentido estricto, pues, no hay dualismo entre alma y cuerpo, sino entre el principio de información que llamamos alma y la materia informada, constituyendo ambas el cuerpo vivo que es el sujeto hombre. Por eso, en rigor, tampoco es correcto decir «tengo un alma» o «tengo un cuerpo» sino «soy un alma-cuerpo». Es ociosa la pregunta ¿dónde está el alma?, porque el alma viva es lo que constituye el cuerpo vivo todo él.

En esta perspectiva hylemórfica se explican perfectamente las tentativas, verdaderamente interesantes, de la medicina y la psiquiatría contemporánea que in-

---

54. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?* Barcelona 1980, 202. J. Szaszkiewicz sugiere que ya que los términos substancia, substancial, accidente y accidental, han sido deformados y son sospechosos para la Filosofía moderna, se puede utilizar la terminología que propone B. Lonergan en su célebre libro *Insight*, ente central, potencia, forma y acto central, ente conjunto, potencia, forma y acto conjunto, etc.; *cfr.* J. SZASZKIEWICZ, *Filosofia dell'uomo*, Roma 1989, 275.

55. Son muchos los pasajes en que santo Tomás trata el tema del alma como forma del cuerpo, pueden verse *Summa Theologica*, I. q. 75 y 76 y los lugares paralelos allí citados especialmente *Contra Gentes*, II. c. 68.

vestigan los nexos íntimos que existen entre trastornos psíquicos y perturbaciones somáticas y viceversa. Alguien ha observado que la ciencia médica actual ha venido a reconciliarse con la Antropología de santo Tomás [56]. También la Fenomenología contemporánea quiere ver los fenómenos humanos como procedentes de una única naturaleza fisio-psicológica [57] y, gracias a la Fenomenología y al Personalismo, asistimos hoy a un descubrimiento espiritual del cuerpo humano, como haremos ver más adelante.

La afirmación del alma como forma del cuerpo no es, pues, una teoría dualista, y lo afirma un filósofo fisicalista tan poco sospechoso como Armstrong [58]. Se llama dualismo a la concepción de alma y cuerpo como dos substancias completas y adecuadamente distintas (Platón, Descartes). Pero santo Tomás ha hecho ver que el hombre es un yo encarnado, carne animada o si se prefiere alma encarnada. El hombre entero es alma y a la vez cuerpo. Como veremos más adelante, el cuerpo humano es la expresión del alma hacia el mundo sensible y hacia el mundo histórico. El hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. Tampoco cuerpo más alma. Es todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo. Cuando vemos a alguien no vemos un cuerpo sino una persona.

Buenos teólogos, no precisamente conservadores como K. Rahner, Schillebeeck, Metz, siguen empleando el lenguaje hylemórfico [59]. Un tanto se distancia del hylermorfismo, aunque más en el vocabulario que en la realidad, Xavier Zubiri. Se niega a hablar de materia y forma, de cuerpo y alma porque juzga que son expresiones insuficientes y confusas. Prefiere hablar de *organismo* y *psique* como subsistemas parciales del sistema total que es el hombre. Su psique es formal y constitutivamente «psique de» este organismo, y el organismo es formal y constitutivamente «organismo de» esta psique. No se determinan como potencia y acto sino como realidades en acto y *ex aequo*, cuya codeterminación consiste en ser cada uno «de» el otro. Ese «de» constituye la unidad radical de la sustantividad humana. Organismo y psique humanos son esencialmente distintos lo que no obsta a su mutua complementariedad y codeterminación; entre ellos –cree Zubiri– más que unión hay unidad sistemática [60].

5. El origen del alma

He aquí una pregunta inevitable, inquietante y difícil de responder. Si el alma es espiritual, inmaterial, es claro que no puede proceder de la materia porque el efecto y la causa son siempre proporcionados. La materia puede producir seres materiales pero no puede producir seres no-materiales porque nadie da lo que no tiene. Entonces, ¿de dónde proviene el alma?, ¿cómo llega a la existencia?, ¿cuán-

---

56. *Cfr.* G.B. TORELLO, *E meglio il confessore o el psicoanalista?*, Milano 1961, 35.

57. Ver M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris 1942.

58. D.A. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968, 12,37,122.

59. *Cfr.* J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre el alma: Introducción. Cuatro tesis y epílogo*, Estudios Eclesiásticos 64, (1989), 394.

60. *Cfr.* X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 47-65.

do y cómo informa la materia corporal? Son cuestiones a las que no es fácil, desde la Filosofía, dar respuestas definitivas.

A lo largo de la Historia del pensamiento se han intentado muchas. Ya Platón buscó una solución y atribuyó el origen del alma humana a un Demiurgo (*Timeo*) aunque otras veces parece admitir su eternidad (*Fedón*); Plotino la concebía como emanación del alma del mundo; los gnósticos como procedente de los Eones; Avicena como creada por los ángeles; algunos de los primeros escritores cristianos creyeron que el alma de los padres engendraba el alma de los hijos (traducianismo), así se explicaba mejor la transmisión del pecado original. Desde la aparición de las teorías evolucionistas darwinianas en el siglo XIX, todos los materialistas admiten que el hombre entero apareció y aparece por mera evolución de la materia en la que se verifican saltos cualitativos.

Entre los filósofos cristianos, a partir del siglo XIII, se defiende el creacionismo: el alma humana, puesto que no puede tener causa alguna material, tenemos que admitir que es creada y como nadie sino Dios tiene la potencia de crear, hay que admitir que cada alma humana es inmediatamente creada por Dios [61]. Pero con esto no se acaban las dificultades porque no podemos menos de hacernos a continuación otra pregunta: ¿cuándo y cómo es creada el alma?

Se ha hablado durante siglos, sobre todo en la Filosofía escolástica, de «infusión del alma humana», y de «la recepción del alma en la materia biológicamente organizada». Hoy tales expresiones han sido desterradas. Se da con ellas la impresión de que se afirma que los padres sólo engendran el cuerpo del hijo y Dios el alma, como si cada uno diese el ser a una parte del hombre. Los padres no serían padres del hijo sino del cuerpo del hijo. El hombre tendría un ser doble, pero hemos dicho que el ser del alma es un «ser en el cuerpo» [62]. Además, si el alma viene de fuera del cuerpo, esto supondría que, al menos un instante, el alma habría tenido una existencia independiente del cuerpo y el cuerpo una existencia sin alma. Pero Dios no actúa desde fuera del mundo ni puede existir cuerpo *humano* sin alma. No parece que se pueda aceptar una preexistencia del alma aunque fuese momentáneamente.

Como se estudia en Teología racional, los seres contingentes necesitan la acción de Dios no sólo para ser en el primer momento, sino para conservarse en el ser. Más aún, necesitan el concurso de Dios para actuar porque en el ser y en el actuar son siempre contingentes. Creación, por tanto, significa que la creatura, en cuanto tal, depende permanentemente de Dios como de su principio. No es, pues, un acto puntual de un momento, como si luego ya el ser contingente no necesitase de la acción de Dios. La permanencia en el ser, en algún sentido, es una creación continuada.

---

61. La Iglesia católica lo enseña así, *cfr.* **PÍO XII**, Enc. *Humani generis*, DS 3896; **PABLO VI**, *Profesión de fe*. Ch. Schönborn ve en esta doctrina una base muy importante para mantener la dignidad de la persona humana, *cfr.* **CH. SCHÖNBORN**, *L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*, Gregorianum 65 (1984), 337-363.

62. Santo Tomás dice: «Quia naturaliter anima est forma corporis non fuit seorsum creanda sed debuit creari in corpore». *Summa Theologica*, I. q. 90, a. IV, 1.

Para explicar la aparición de la persona, de cada persona, se requiere una acción, *un concurso especial* de Dios. La persona es un caso único en la realidad. Cada persona es engendrada por sus padres, pero el hecho desconcertante es el siguiente: Cuando un hombre y una mujer engendran un hijo realizan un acto puramente biológico, la fusión de una célula masculina con una célula femenina. Lo admirable es que de un acto biológico nace un ser que supera esencialmente todo lo biológico. Nace un ser espiritual, una persona. Este hecho ya nos está remitiendo a una causalidad distinta y superior.

El hombre nace de la actividad generadora biológica de los padres. En tanto que producido por ellos es un individuo de la especie humana, un ser que sólo difiere numéricamente de sus semejantes. Pero el hombre es algo más que el individuo de una especie. Es una persona, es decir, un ser inteligente, libre, uno y único, irrepetible, fin en sí mismo, no vive sólo para la especie como los animales, sino también para sí, para su propia realización y para una realización inmortal, como veremos después [63]. Por eso, tiene en sí mismo un valor absoluto. Santo Tomás insiste en que a las creaturas intelectuales y sólo a ellas Dios las quiere por ellas mismas [64]. En tanto que el hombre es persona se eleva por encima de toda la serie de generaciones a las que pertenece como individuo. En cuanto persona es una creación única e inmediata de Dios. Es más que un hijo de sus padres y un miembro de su raza, es una creación nueva y original de Dios. Pero el fundamento de esa realidad es su alma espiritual, el núcleo más profundo de su ser, aquel por el cual supera a toda la realidad material.

Cuando Dios crea el alma no está llenando un vacío que hubiera dejado la reproducción proveniente de los padres sino que está actuando y elevando el acto mismo de los padres. «La creación que interviene en el caso del hombre es de carácter inmanente no trascendente, por muy trascendente que sea su causa. Es la obra de Dios mezclado a sus obras» [65]. Santo Tomás utiliza aquí la imagen del instrumento. Los padres serían una causa eficiente real pero instrumental, siendo Dios la causa eficiente principal del alma humana [66]. «He aquí por qué, como advierte santo Tomás, la naturaleza que prepara el cuerpo y Dios que crea el alma no obran como dos causas independientes, sino de acuerdo y a la manera de un principio único» [67].

No hay que entender la creación inmediata de cada alma como si Dios realizara cada vez un acto creador. Ésta sería una manera antropomórfica de representárselo. «La actividad creadora de Dios es una y simple, es un sólo acto de su voluntad que abarca y sostiene todo el cosmos y todo el tiempo con todo lo que contienen» [68].

---

63. En la Teología católica se enseña que cada hombre es llamado a entrar en una relación de amor filial con Dios, y que en eso consiste su más perfecta realización temporal y eterna.

64. *Contra Gentes*, l. III, c. 112.

65. **A.D. SERTILLANGES**, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, 120.

66. **S. THOMAS**, *De potentia*, q. 3, a. 9, ad. 21; *cfr.* también *Summa Theologica* I, q. 118.

67. **A. DE SERTILLANGES**, *o.c.* 121.

68. **P. SMULDERS**, S.I., *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964, 86. Es en esta obra en la que principalmente nos inspiramos para cuanto hemos expuesto sobre la causalidad originante del alma.

Hay que reconocer, a pesar de todo lo dicho, que no se puede clarificar del todo esa acción creadora de Dios y la razón es que tenemos una comprensión muy imprecisa del acto creador.

Karl Rahner ha intentado una solución que haga avanzar nuestro conocimiento en este intrincado tema, aunque hay que confesar que también en ella permanece la oscuridad [69]. Propone, en resumen, concebir la intervención de Dios, como una acción no categorial, sino introducida en la de los padres de manera semejante a la que, según el mismo Rahner, ejerce Dios en toda producción eficiente de los seres finitos cuando el efecto supera la causa, por ejemplo cuando a partir de la materia aparece la vida, o cuando en el árbol de la vida aparecen seres «superiores», con más «conciencia». Aunque el hecho de la aparición del alma es una autosuperación distinta porque es esencial. Si lo que los padres producen por generación es un organismo dotado de alma espiritual, acontece sin duda un nuevo hacerse y un incrementarse que debe concebirse como autosuperación de la causa creada. Esta autosuperación sólo es posible gracias a la dinámica de la causalidad divina. Como trascendente es esta causalidad profundamente inmanente a la criatura que actúa, un momento de tal criatura que le pertenece sin ser un elemento de su naturaleza. Por tanto, la relación entre el obrar de Dios y el obrar de la criatura o sea de los padres, en el origen del nuevo hombre, no ha de entenderse como si Dios interviniera, en cierto modo, junto al obrar de los padres creando el alma. Por el contrario, Dios actúa como origen trascendental a través del obrar de los padres, elevándolo desde dentro para que produzca lo que no puede producir solamente con sus fuerzas propias y haciendo posible, de esta forma, la autosuperación de la causa creada. Así, Dios y los padres son simultáneamente causa del hombre único y total, cada uno según el modo de causalidad que le es propio, como ya había intuido santo Tomás. Cree Rahner que se salva la unidad del hombre y se da el justo valor a la causalidad divina que está presente y actúa en el mundo dentro del marco de la relación normal entre Dios y el mundo natural, precisamente por medio de las causas segundas. También se concede su justo valor a la singularidad del hombre como ser espiritual que supera esencialmente lo material. En la generación de los animales no se da esa autotrascendencia que supera la materia. Eso sólo ocurre en la generación del hombre en la que no sólo se engendra un *individuo* de la misma especie sino una *persona*, un ser espiritual único.

La sugerencia de Rahner es aceptable como una invitación a profundizar en el problema metafísico de la naturaleza de la creación y del concurso de Dios con las causas segundas y concretamente con el hombre. Por antropomorfismo concebimos la creación como realizada en un momento, a partir del cual los seres existirían por sí mismos, pero en realidad esto no es así. El ser contingente es siempre contingente y siempre tiene su razón de ser en el Ser Absoluto. Cómo sea ese concurso en las diversas creaturas es un problema árduo y que permanecerá siempre en el misterio porque alcanza al ser mismo de Dios y al ser último de la criatura. Rahner confiesa también que el hombre es un ser misterioso al que conocemos muy imperfectamente. Pero se concibe que si Dios actúa con una «creación continuada», pueda conferir una especial potencia de autosuperación esencial a la generación humana.

69. *Cfr.* **K. RAHNER**, *La hominización en cuanto cuestión teológica*, en **K. RAHNER-P. OVERHAGE**, *El problema de la hominización*, Madrid 1973, principalmente 75-79.

Lo que, en cualquier caso, parece incuestionable es, en primer lugar, que el ser humano, en cuanto a su alma, comienza a existir en unión con el nuevo organismo. El alma humana es la forma substancial de la materia primera del hombre y la materia primera no puede existir sin la forma, ni la forma sin la materia. Por eso nos inclinamos a la opinión, hoy generalizada, de que el alma existe desde el primer momento de la concepción humana, porque la célula germinal está dotada ya de una asombrosa estructura y por ello es ya un cuerpo orgánico y tal que por sí mismo se desarrollará en un ser con todas las facultades humanas [70].

En segundo lugar se hace inexcusable la intervención de Dios como causa eficiente de la existencia del alma espiritual, substancial y única del hombre porque, de otra manera, es inexplicable su aparición. Esta acción de Dios no es ni preternatural, ni sobrenatural, porque queda inscrita en el curso ordinario de la naturaleza humana. Es un modo normal del concurso de Dios con las criaturas racionales y libres. Sin embargo la aparición del alma humana es un fenómeno cualitativamente distinto de todos los otros fenómenos en los que aparece algo «nuevo» en el proceso evolutivo, porque lo que ahora aparece es un ser espiritual, esencialmente distinto y superior a la materia e intrínsecamente independiente de ella.

Terminamos este apartado con las frases de un ilustre tomista: «No se deben prever para el hombre, mixto ontológico esencialmente uno, dos acciones constitutivas de su ser, por más que sea preciso un doble principio. No hay acción de la naturaleza por una parte y acción divina por otra. No hay generación del cuerpo, creación del alma, infusión del alma en el cuerpo. Un tal modo de hablar, que es corriente incluso en santo Tomás, es una concesión al lenguaje antropomórfico [...]. En realidad hay generación del compuesto y el término de esta generación es el compuesto mismo y no sólo el cuerpo. *Homo generat hominem*» [71].

6. El destino último del hombre

Que la vida humana es una peregrinación hacia un término final que llamamos muerte es un fenómeno de observación cotidiana. El hombre nace, vive y muere. Recorre un ciclo vital, en fuerza de su misma constitución biológica, por su mismo ser-en-el-mundo. «Todo lo que nace merece perecer» dice Goethe [72]. No vamos a estudiar ahora lo que significa la muerte ni el interrogante que ella suscita

70. Mientras se hablaba de la «infusión» del alma en el cuerpo, se discutió mucho sobre el momento en que esto sucedía y hubo toda clase de opiniones, que ya no interesan hoy porque están abandonadas.

71. **A.D. SERTILLANGES**, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, 121.

72. *Fausto*, p.I, esc. 3ª.

para la comprensión de la vida humana. De eso tendremos que hablar en el capítulo siguiente. El valor existencial de la muerte es lo suficientemente importante como para dedicarle un estudio especial. De momento sólo nos interesa la pregunta por el problema ontológico, la que tantas veces se hacía Miguel de Unamuno: si cuando nos morimos, nos morimos del todo. Formulado de otra manera: la muerte es ciertamente la corrupción del cuerpo ¿qué sucede con el espíritu?, ¿fenece también?, ¿pervive? He ahí delimitado el tema de esta sección.

El problema de la supervivencia *post mortem* ha preocupado siempre a los hombres. Muchos pueblos primitivos enterraban a sus muertos con alimentos y ofrendas para su ulterior supervivencia. El hinduismo y el jainismo de las religiones indias, y el orfismo de los griegos antiguos admitían la transmigración de las almas o reincarnación. En algunas filosofías griegas, desde Pitágoras, se pensaba en el eterno retorno de los individuos y de la Historia, teoría que en el siglo XIX recuperó Nietzsche: la vida sería un proceso circular inacabable en el que todo se repite.

Platón influido por el orfismo, escribió uno de sus más bellos diálogos, el *Fedón*, para defender la inmortalidad del alma y en esa dirección están también los Neoplatónicos. Epicuro intentó liberar a los hombres del miedo a la muerte porque mientras vivo ella no existe y cuando ella llega ya no existo yo, convencido de que la muerte es el fin total ya que era materialista como Demócrito. Sócrates muere sereno persuadido de su inmortalidad. Es dudosa la mente de Aristóteles.

Los cristianos, apoyados en la revelación de Jesucristo, admiten todos la vida después de la muerte, aunque algunos, como los averroístas medievales y Scoto, Enrique de Gante, Gabriel Biel, y otros, negaban que se pudiera demostrar la inmortalidad con argumentos de razón [73]. Kant la defiende como un postulado necesario para explicar el hecho moral. Es singular la postura de Marx y de los marxistas. Por su materialismo niegan la pervivencia después de la muerte, pero piensan que eso es menos importante; la muerte es el tributo que el individuo tiene que pagar a la especie. No importa que él muera. La especie es más valiosa, ella es eterna. Los individuos tienen que vivir para la especie y mejorarla, sabiendo que ellos volverán al polvo del que nacieron por evolución.

No hace falta decir que en la época moderna y contemporánea niegan la inmortalidad cuantos niegan la substancialidad real del alma o su cognoscibilidad: panteístas, empiristas, positivistas, actualistas, conductistas, fenomenistas, existencialistas, estructuralistas, vitalistas, etc. Filósofos y sobre todo científicos dan por supuesto que muerte equivale a aniquilación. Pero se les podría preguntar: ¿Cómo lo saben? Están presuponiendo, gratuitamente, que todo lo que desaparece del campo de nuestra experiencia sensible queda aniquilado. Pero ese presupuesto es gratuito e inverificable. Se puede contrargüir que tampoco tenemos experiencia de la supervivencia *post mortem* y es verdad, no la tenemos, no tenemos experiencia

73. Sin embargo, para los cristianos la inmortalidad no es como para los platónicos un retorno a una condición anterior sino el acceso a una posesión plena y eterna de la Suma Verdad y del Sumo Bien que es Dios, o por el contrario, la pérdida irremediable de ese Sumo Bien.

sensible de que un alma subsista sin cuerpo. Pero de ahí no se sigue que sea imposible. Quiere decir que tendremos que buscar la solución al enigma por otras vías que son las racionales. Actuamos así en otras muchas áreas del saber.

Exponemos a continuación las buenas razones que, desde un análisis filosófico, tenemos para garantizar la pervivencia del alma después de la muerte.

Se puede afirmar que la inmortalidad del alma humana es natural como consecuencia de la misma naturaleza del alma. Hemos dicho que el alma es la forma substancial de la materia prima humana. Pero hemos dicho también que es una forma de naturaleza inmaterial. La forma de un ser inteligente y libre no es como la forma de un ser inorgánico o de un ser orgánico vegetal o animal. Si se destruye una computadora es evidente que se destruye toda ella, se pulveriza la materia y desaparece por completo la máquina, desaparecen materia y forma, o sea, aquella entidad metafísica por la cual la máquina era una computadora y no un microondas. Si talamos un árbol, o si con el automóvil atropellamos un perro, queda destruido también su principio vital al que podemos llamar su forma. Era un ser material y todo él queda destruido. En cambio, la forma humana es distinta. Hemos dicho ya que la forma humana, que llamamos alma, es una substancia y una substancia inmaterial, lo que significa que no tiene partes, que es simple. La corrupción o descomposición sólo puede darse donde hay composición. El alma no es una composición, es más bien lo que compone –informa– una materia múltiple e informe. No está sujeta a cambios substanciales, perdura en su ser durante la vida, aunque el cuerpo se transmuta continuamente, según lo demuestra la ciencia moderna. No se ve cuál pueda ser el principio de corrupción o desintegración de un ente inmaterial.

A veces se habla de la posible aniquilación del alma. Pero no se conoce en la Naturaleza ningún caso de aniquilación de lo existente. Ninguna creatura puede aniquilar a otra ya que aniquilar es reducir a la nada, pero eso sólo es posible por la sustracción del concurso del Ser Absoluto por el que todo recibe el ser y permanece en él. Lo que en Física se llama «aniquilación» de ciertos corpúsculos es, en realidad, transformación de partículas materiales en energía luminosa y de materia en luz [74]. Si se admite la existencia del alma como ente substancial e inmaterial, la afirmación de que en la muerte y con la muerte es aniquilada por sí misma, o por la destrucción del cuerpo es una afirmación gratuita y sin prueba alguna. Nada nos permite afirmar que muerte del hombre es igual a aniquilación.

Tampoco tenemos motivos para pensar que la aniquile Dios. En primer lugar porque el alma inmortal aún separada del cuerpo puede, de suyo, seguir ejerciendo sus funciones de conocer la verdad y de amar el bien y de manera mucho más perfecta que mientras está unida con el cuerpo. Si Dios no aniquila otros seres ¿por qué aniquilaría el alma?

Pero hay otra razón más convincente, a nuestro juicio, que brevemente puede sintetizarse así: Dios es persona. Si es persona es amor porque sólo el amor realiza

74. *Cfr.* L. DE BROGLIE, *Physique et microphysique*, Paris 1947, 23ss.

plenamente a la persona. Si es amor no puede menos de amar a sus criaturas inteligentes y capaces de responder al amor. Si ama a los hombres es impensable que los aniquile, ¿para qué nos habría creado?, ¿para jugar con nosotros?, ¿para mantenernos un tiempo en la Tierra sin finalidad alguna y luego de un papirotazo enviarnos a la nada? La persona humana sería un muñeco en las manos de Dios. Es impensable. Sería contra la bondad y el amor que son la esencia misma de Dios. Escribió acertadamente Gabriel Marcel: «Amar a un ser es decirle, tú no morirás» [75]. También Miguel de Unamuno escribe: «Quien a otro ama es que quiere eternizarse en él» [76].

El hecho de la evolución parece exigir también la inmortalidad personal. Si la evolución es ortogenética y teleológica, y es difícil ponerlo en duda, no se entendería su esfuerzo por lograr al hombre para después destruirlo definitivamente.

Se confirma lo dicho con la realidad innegable de la tendencia de todo hombre a la felicidad total. Es un apetito innato tan fuerte que nadie puede sustraerse a él. Nunca podemos sentirnos plenamente saciados en esta vida, aunque no sea más que porque cualquier satisfacción que experimentemos, por plenificante que sea, es transitoria, limitada y caduca. Tanto más que los apetitos más poderosos de la persona –si vive como persona– son hacia la plenitud de la verdad, del bien y del amor. Pero es evidente que en esta vida nunca alcanzaremos la plenitud de la verdad, del bien, y del amor. ¿Podemos representarnos una frustración total de esas tendencias innatas? ¿No sería esa frustración un nuevo argumento contra la Bondad divina, contra la esencia misma de Dios?

A estos argumentos puede añadirse todavía una poderosa razón de orden jurídico y moral. Es claro que en la vida presente no se da una justicia perfecta. Con frecuencia las personas honestas son víctimas de la injusticia y de las vejaciones físicas o morales y viceversa, hombres sin conciencia cometen crímenes y violan las leyes divinas y humanas sin que reciban ninguna sanción proporcionada. Todos los siglos, pero particularmente el nuestro, es testigo excepcional del gravísimo desequilibrio moral de que son capaces los hombres, pero sobre la Tierra no existe una justicia completa. El recto orden moral, por su parte, exige una retribución proporcionada, sea para el bien sea para el mal moral. De lo contrario permaneceríamos en una enorme y continuada injusticia y sería lo mismo practicar la virtud que ejercer el crimen. Este hecho real es uno de los que principalmente ha llevado a los hombres, de todos los tiempos y razas, a una persuasión constante y universal de que tiene que existir otra vida después de ésta. Karl Jaspers escribía: «En todos los tiempos, los hombres han creído en una vida ulterior y todavía hoy creen [...] el hecho de que hombres entre los mejores y los más sabios, a lo largo de miles de años, hayan creído en la inmortalidad, debe hacernos prudentes» [77].

Parece, pues, por el conjunto de argumentos, que hay que admitir una pervivencia del alma *post mortem*. Es claro que esta tesis da por supuesta la demostración que se hace en otros tratados de Filosofía, de la existencia de Dios, de su naturaleza como plenitud de Verdad, de Bien y de Amor, y de su Providencia sobre todos los seres que han brotado de su acto creador. Max Scheler pensaba que el *onus probandi* no recae sobre los que pensamos que el alma pervive sino sobre los que lo niegan, ya que las razones están mucho más en favor de la inmortalidad: «Yo creo –escribe– que el alma continúa viviendo porque no tengo motivos para suponer lo contrario y se cumplen en esta evidencia mía las características esenciales de la persona» [78].

No resulta fácil, sin embargo, contestar a nuevas preguntas que este hecho inevitablemente suscita. El alma que está esencialmente ordenada al cuerpo ¿podrá alcanzar una plena felicidad sin él?, ¿no experimentará un desgarramiento y una tendencia insatisfecha?, ¿no es una amputación del hombre que queda sin cicatrizar?, ¿el alma sola es una persona humana?, ¿defender la pervivencia del alma sin el cuerpo no es otra vez dualismo? Pero aquí la razón humana debe callar porque no puede alcanzar más. La Antropología cristiana clásica consideraba el alma separada como un estado ontológicamente imperfecto, lo que se traduce en un apetito a la unión con el cuerpo. La dificultad proviene en primer lugar de la oscuridad misma del tema, pero además de que nosotros pensamos siempre en términos espacio-temporales y de manera objetivista. Nos representamos el «después de la muerte» y el «más allá» como «otro tiempo» y «otro espacio», pero el «después de la muerte» y «el más allá» son la vida en Dios y ante eso es mejor el silencio y la «docta ignorancia». El lenguaje humano es insuficiente y con frecuencia perturbador cuando se trata de pensar o hablar de lo que la razón humana no puede alcanzar en el presente estado. Nos faltan conceptos y lenguaje para pensar y hablar del «más allá» [79]. La revelación cristiana ha completado nuestros conocimientos racionales del «más allá», aunque entre los teólogos de hoy, no hay unanimidad sobre el modo y el tiempo de alcanzar la plenitud total. Pero éste es un problema de la Antropología Teológica y a ella nos remitimos [80].

En cualquier caso, es la inmortalidad lo que da sentido y valor a la vida humana porque es lo que le confiere la esperanza. Si con la muerte se acabase todo, la vida no valdría casi nada, y el bien no se distinguiría del mal. Ni siquiera la perspectiva de Marx y los marxistas nos salvaría del pesimismo. Marx escribe: «la *muerte* parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos, pero el individuo determinado es sólo un *ser genérico determinado* y, en cuanto tal, mortal» [81]. Que, en términos más sencillos, quiere decir que la muerte del individuo no tiene importancia porque pervive y mejora el género humano como ya hemos dicho. Pero si no se salva el yo singular ¿de qué le sirve a

75. G. MARCEL, *Homo viator*, Paris 1944, 205.
76. *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. III.
77. K. JASPERS, en N.M. LUYTENS, *Unsterblichkeit*, Neuchâtel 1958, 46.

78. M. SCHELER, *Tod und Fortleben*, en *Schriften aus dem Nachlass*, I, Gesammelte Werke, B.X, Bern 1957, 47.
79. En el capítulo VIII de esta *Antropología* haremos referencia a algunas soluciones que se han intentado desde la Filosofía. Sobre la posición de santo Tomás acerca de si el alma separada es o no persona, *cfr.* C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, 112-113.
80. Una valoración crítica de las diversas teorías puede verse en C. POZO, *o.c.* 93-104.
81. K. MARX, *Manuscritos, Economía y Filosofía*, Madrid 1968, 147.

cada uno que se salve el género humano? Si al final todos volvemos al polvo ¿qué sentido y qué valor tiene el esfuerzo humano y la Historia?

No queda más que un dilema: o pesimismo absoluto u optimismo absoluto. O todo perece con la muerte o todo alcanza sentido y valor eterno con la muerte. Todo nuestro ser se rebela contra ese pesimismo y, por eso, nos inclinamos decididamente por el optimismo. Es mucho más humano y más divino [82]. Sobre el tema de la muerte volveremos en el capítulo siguiente.

7. El cuerpo humano

Quedaría absolutamente incompleto este capítulo si no dedicásemos un apartado a estudiar la realidad del cuerpo humano. Los «físicos» –en el sentido griego de la palabra– estudian la biología y la fisiología del cuerpo humano. No deben pretender pasar de ahí porque su método empírico-inductivo no les permite más. Pero el filósofo pretende explicar el significado último del cuerpo humano y su relación con el alma con la que está fundido formando una unidad substancial, como ya hemos dicho.

Por influencia del platonismo, durante muchos siglos, en la cultura occidental se miró con recelo al cuerpo como enemigo del espíritu y como cárcel y sepulcro del alma. Durante muchos siglos ha persistido en ella esa interpretación peyorativa, aunque ni en la Biblia judeo-cristiana, ni en el Evangelio, ni en el Nuevo Testamento se habla mal del cuerpo. San Pablo, hablando del cuerpo dice: «¡Sí!, los que estamos en esta tienda gemimos oprimidos. No es que queramos ser desvestidos sino más bien sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida» (2 Co 5.4). Tampoco la teoría hylemórfica, que ya hemos expuesto, es pesimista con respecto al cuerpo, ya que el cuerpo es la materia hacia la que tiende el alma para formar con ella el compuesto humano. Y a su vez, el cuerpo tiende al alma como a su forma que le dará el ser humano.

Descartes, como es sabido, renovó el dualismo platónico alma-cuerpo y creyó que para explicar el valor filosófico del cuerpo no era necesario recurrir al alma. El cuerpo era sencillamente extensión y movimiento mecánico, un autómata. El alma era innecesaria para su estudio. El alma era pensamiento. Del cuerpo se debía ocupar sólo la Física. La Filosofía sólo del alma. Hacia el final de su vida sintió la necesidad de una autocrítica de su dualismo.En esta orientación cartesiana escribieron también Spinoza, Leibniz y Malebranche.

Por el enorme desarrollo posterior de las ciencias físico-materiales y de las fisiológicas y por la progresiva pérdida del sentido de lo espiritual y de lo trascendente, debida en gran parte a la influencia del Positivismo, del Marxismo y más del Capitalismo, se ha pasado al extremo contrario, es decir, al culto idolátrico del cuerpo y de sus potencialidades, con olvido del espíritu y de los valores espirituales.

82. Se leerá con interés **M. BLONDEL**, *Le problème de l'immortalité de l'âme*, Supplément de la Vie Spirituelle 61 (1939) 1-15; **J. MARITAIN**, *L'immortalité du soi* en *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Oeuvres Complètes, VIII, Paris 1989, 45-70.

Se puede hablar hoy de una verdadera cultura del cuerpo con una propia interpretación filosófica, y de los escritos sobre la corporeidad en el campo filosófico se ha pasado a los campos poéticos, teatrales, cinematográficos, etc. Una buena parte de esta cultura pretende suprimir toda dualidad entre cuerpo y alma. En esta línea están no sólo los marxistas sino también Sartre, Merleau-Ponty, Artaud, Bataille, Lyotard, Deleuze, etc. Es claro que tales autores pretenden prescindir del alma tal como nosotros la hemos estudiado. «Yo soy mi cuerpo» dice Merleau-Ponty, una totalidad ambigua, todo soma y todo psique al mismo tiempo. «Yo soy mi cuerpo, al menos en toda la medida en que yo puedo comprenderlo y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un ensayo provisional de mi ser total» [83].

Pero, supuesto cuanto hemos escrito sobre el alma y su realidad substancial, una explicación equilibrada y que tenga en cuenta todos los datos debe buscar una interpretación filosófica coherente y realista del cuerpo humano.

Ante todo hay que recordar, con Max Scheler, que «la materia y el alma, o el cuerpo y el alma, o el cerebro y el alma, no constituyen una antítesis ontológica en el hombre» [84]. Hoy ya no se contempla el cuerpo como lo opuesto al alma, o como su enemigo. Más bien se ve el espíritu como la más alta coronación de la materia. La naturaleza corporal no se encuentra realizada en ningún sitio más perfectamente que en el hombre que es espíritu y porque es espíritu. El cuerpo encuentra su valor más elevado, auténticamente humano, precisamente en el espíritu. La materia, a pesar de su aparente consistencia, es lo más frágil y sólo alcanza su plenitud de sentido y de valor en el espíritu. En otro sitio hemos denunciado el error de confundir lo material con el ser. Como ya hemos recordado también, el sujeto espiritual llamado hombre es, según la frase de Karl Rahner, «espíritu en el mundo», espíritu encarnado. El cuerpo no es sólo instrumento del espíritu, es como la modalidad que el espíritu toma en el mundo. A la esencia del espíritu humano pertenece su corporeidad. De ahí que sea desde el espíritu desde donde se debe interpretar el cuerpo, no viceversa. Lo material es pensable únicamente como elemento del y para el espíritu; al ser asumida por el espíritu la materia llega a ser cuerpo humano. El cuerpo –dice Rahner– es «la autorrealización espacio-temporal del espíritu [...] aquello por lo que me realizo a mi mismo en el mundo» [85]. Así se explica mejor la verdadera y real unidad de la naturaleza humana. Se diferencian sus dos componentes pero son dos componentes de un ser uno y único, de una totalidad, de una naturaleza que es la persona. El hombre no puede ser reducido a cuerpo, como quieren los materialistas, ni tampoco el cuerpo debe contemplarse como una alienación del espíritu, como quiere el idealismo. Es, por el contrario, una síntesis perfecta de dos realidades que se funden en una única naturaleza y que juntas realizan todos los actos humanos: sentir, conocer, amar, decidir, hablar, reír, etc.

83. **M. MERLEAU-PONTY**, *Phénoménologie de la perception*, Paris [21] 1945, 231.
84 **M. SCHELER**, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.IX, Bern 1976, 62.
85. **K. RAHNER**, *Das Leib und das Heil*, Mainz 1967, 38.

El cuerpo es el medio a través del cual el alma toma contacto con el mundo sensible y puede así conocerlo y pensarlo. Sólo a través de la corporeidad estamos presentes al mundo y el mundo se nos hace presente a nosotros. Sólo a través de la corporeidad estamos presentes a los demás y se hace posible la comunicación infinitamente enriquecedora entre las personas. La mirada, la palabra, la risa, el llanto, los gestos, son expresiones del alma en el cuerpo, del yo en suma. Realizamos actos inmateriales, como los conceptos universales, los juicios, las relaciones, los raciocinios, los conocimientos metasensibles, etc. pero a ellos no llegamos sino pasando o partiendo del sustrato material y más concretamente del cerebro corpóreo. Por eso, una lesión cerebral puede trastornar el conocimiento. Es por ejemplo, el caso de la enfermedad de Allzeimer. Determinados fármacos alteran la conciencia y la actuación de forma característica y predecible. Sin embargo, aun en el conjunto de todos esos actos tenemos la experiencia del cuerpo no como algo ajeno, sino como el propio yo. Si digo «mi cuerpo» sé que digo algo impropio, sé que no es una posesión con el mismo significado que si digo «mi dinero» o «mi vestido». Mi cuerpo, para mí, no es un objeto, en sentido riguroso, es más bien un componente de mi yo. Así se entiende mejor la doctrina aristotélica del alma forma del cuerpo de la que antes hemos hablado. El cuerpo es esencialmente cuerpo del alma y el alma alma del cuerpo. El cuerpo sin el alma sería no más que un conjunto de sistemas y órganos fisiológicos y biológicos. Informado por el alma es también una persona. Los sistemas orgánicos están adaptados a las funciones propias de la persona. Así la materia es elevada a su más alto rango. El cuerpo encuentra su valor más elevado, auténticamente humano, precisamente en el espíritu.

De Finance define al hombre como «espíritu encarnado (más exactamente un existente espiritual encarnado o según la feliz expresión de A. Brunner una "persona encarnada"). No un espíritu desdoblado en un cuerpo, un espíritu habitante de un cuerpo, maniobrando, pilotando un cuerpo, etc., sino un espíritu cuya naturaleza comporta como rasgo distintivo la corporeidad, es decir, la exigencia para su plena verdad y para el desarrollo integral de sus obras, de un "conjunto" material, no formando con él más que un solo ser y, gracias al cual, se integra, como un elemento más, en el Cosmos»[86]. Así se evita el peligro de «objetivismo» en el que cayó la filosofía cartesiana, es decir, la pretensión de tratar al cuerpo como un objeto e incluso de convertirle en una máquina. Nunca es un objeto como lo son las otras cosas mundanas y, por eso, nunca puede ser tratado como objeto, siempre es, junto con el espíritu, un yo percipiente, volitivo, doliente, alegre, amante, un sujeto, una persona. Cuando veo a alguien no veo un cuerpo, veo una persona. Si me fijo sólo en el cuerpo estoy deformando la realidad. Si abuso de mi propio cuerpo o del cuerpo de otra persona, estoy violando la realidad de la persona, la estoy *utilizando* para el placer, o para el beneficio económico, estoy haciendo de ella una cosa, una máquina, un objeto satisfactorio. El encuentro entre personas, o encuentro entre espíritus corpóreos, es una presencia distinta de toda otra presencia. Se

86. **J. DE FINANCE**, *Citoyen des deux mondes*, Roma-Paris 1980, 195.

realiza en la densidad y expresividad de la mirada, de la palabra, de la sonrisa, del llanto, de los gestos, del saludo, del intercambio verbal entre un tú y un yo; entre un tú que me considera a mí como un yo y me ayuda al reconocimento y autoestima de mí mismo como persona.

Naturalmente, nos estamos refiriendo al cuerpo en cuanto vivido, el cuerpo de mi propia experiencia, no al cuerpo en cuanto realidad de estudio para la biología o la medicina. Husserl ha usado el término alemán *Leib* para designar aquél y el término *Körper* para denominar al cuerpo como realidad objetiva entre otros cuerpos dignos de estudio[87].

Por todo ello, parece que el hombre ocupa, en la creación, un lugar único y privilegiado: lugar de encuentro de dos mundos, el material y el espiritual, lugar también donde se encuentran el tiempo y la eternidad. Santo Tomás dice que «el alma humana está en el confín de las substancias corpóreas y de las incorpóreas, existiendo como en el horizonte de la eternidad y del tiempo, alejándose de lo ínfimo se acerca a lo más alto»[88]. Por el cuerpo pertenece a la Naturaleza, por el alma la transciende.

En cuanto a la percepción unitaria del propio cuerpo, Merleau Ponty ha escrito páginas iluminadoras en su *Fenomenología de la percepción*. El esquema corporal que yo tengo no es resultado de asociaciones sino al revés, de antemano tengo o soy un esquema corporal de tal configuración que tengo la experiencia del todo y simultáneamente de cada una de sus partes. Además el cuerpo es siempre mi «aquí» en el mundo, respecto a lo cual todo lo demás es un «allí» en torno al «aquí-centro»[89].

Siendo verdad cuanto hemos dicho, no debemos tampoco caer en una idealización del cuerpo que no sería real. Hay que reconocer que el cuerpo es ambivalente y que, por ser material, no permite que el espíritu se exprese de manera adecuada y perfecta. No es la cárcel del espíritu como quería Platón, pero con frecuencia se resiste a la acción del espíritu, no le obedece o le contradice. Los instintos somáticos, a veces muy vehementes, las enfermedades, la fatiga, el sueño, el envejecimiento, reacciones espontáneas incoercibles o inesperadas, la imaginación y tantos otros factores corporales hacen verdadera la frase de san Pablo: «Advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7, 23).

La opacidad de la materia corpórea obstaculiza también el conocimiento humano racional. Baruch de Spinoza, en su *Ética*, influido por el dualismo cartesiano, pensaba que el atributo material era una sombra oscura que, proyectada sobre el atributo espiritual del hombre, le impedía llegar al tercer modo de conocimien-

87. Tiene observaciones muy atinadas sobre el cuerpo Karol Wojtyla en su obra *Persona y acto;* ver **C. GROTTI**, *L'integrazione della persona, il problema del corpo,* en AA.VV. *Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo,* Bologna 1984, 46-67, También Wojtyla presenta una imagen del hombre perfectamente unitaria en la cual la voluntad, el cuerpo y la psique se integran mútuamente.

88. **S. THOMAS**, *Contra Gentes,* l. II, c. 81.

89. *Cfr.* **M. MERLEAU-PONTY**, *Phénoménologie de la perception*, Paris ^{2}1945, sobre todo la 1ª parte *Le corps,* en la que estudia la espacialidad del cuerpo, la motricidad, la sexualidad, el lenguaje, etc.

to, el conocimiento de las ideas claras y distintas, de las esencias, que es el conocimiento verdadero, el que Dios tiene, el conocimiento que engendra el amor intelectual y el que confiere la paz y la felicidad eternas. Es una evidente utopía racionalista, pero sin caer en el dualismo ni en el idealismo, sí es cierto que el hecho de que todos nuestros conocimientos tengan que iniciarse de una u otra manera en los sentidos corporales, la influencia de la imaginación y de los sentimientos, el hecho de que no podamos pensar sin el lenguaje y otros factores somáticos hacen que nuestros conocimientos racionales sean frecuentemente imperfectos, que no alcancemos fácilmente las verdades y que no podamos reconciliarnos todos en ellas. Tiene un sentido verdadero la proposición de Spinoza: *humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutem voco* (la impotencia en moderar y dominar los afectos la llamo servidumbre)[90]. Servidumbre porque no nos permite pensar bien y consiguientemente actuar bien. A veces, lo corporal es ocultamiento de lo espiritual. No siempre traslucimos hacia fuera nuestra ideas o nuestras actitudes, o porque no queremos o porque no podemos. Los místicos se quejan, con frecuencia, de no encontrar palabras para expresar sus vivencias religiosas. Aunque el alma espiritual sea forma del cuerpo, éste mantiene una cierta autonomía que explica que haya podido ser considerado como lastre del alma. Tiene algo de no-yo.

En la herencia genética, recibimos un conjunto de información abundantísimo que condicionará después nuestras actitudes, sentimientos, preferencias, repugnancias, etc. Cada uno nace sexualmente diferenciado, nace hombre o mujer, y esto producirá psicologías y tendencias diversas. Nacemos además en una determinada familia, en una sociedad, en una situación económica y todos estos condicionamientos, que nos llegan a través del cuerpo, al mismo tiempo que proporcionan muchos materiales de conocimiento, y de desarrollo espiritual, limitan también las posibilidades de ese mismo desarrollo.

En las sociedades capitalistas, como ya hemos dicho, se da hoy un valor excesivo y absorbente a lo corporal, en perjuicio de los valores del espíritu. La belleza corporal, la exaltación obsesiva de la sexualidad y de una sexualidad vivida sin respeto a las normas morales, el vitalismo o triunfo de los instintos y de las apetencias, el juvenilismo o valoración sin medida de todo lo joven o pretendidamente tal, el consumismo acelerado de todo, el ansia nerviosa de disfrutar de todo, de las playas, del turismo bobalicón sólo por ver sin gustar detenidamente el arte o la Naturaleza, la glorificación desorbitada de los deportistas, y, en el fondo, siempre el dios omnipotente del dinero que promete otorgar a sus devotos todos los placeres sensibles, son hechos innegables de una sociedad en la que los valores del cuerpo se anteponen o eclipsan a los del espíritu. Es una tara congénita de las sociedades capitalistas que hacen del dinero y del máximo beneficio el fin último. Es urgente en tales sociedades ayudar a las personas a que formen y conformen su vida con una jerarquía de valores humanos en la que lo corporal

90. B. DE SPINOZA, *Ethica,* Praefatio ad IV Partem.

esté orientado, dirigido y subordinado a los valores superiores del espíritu. Sólo así viviremos como personas. Es incomprensible la miopía de ciertos gobernantes que desde el Poder exaltan todo lo material y lo técnico y se ocupan tan poco de fomentar el verdadero humanismo. Las sociedades lo pagarán a la larga.

Diremos para terminar que la expresividad corporal alcanza, de ordinario, su más alto grado en el rostro. El rostro es, en algún sentido, lo que más y mejor da a conocer a la persona. Identificamos a las personas por su rostro, la mayoría de las relaciones personales pasan por el rostro. La belleza y el atractivo, sobre todo en la mujer, se concentran en el rostro. La cara mínimamente sexual, es máximamente sexuada en cuanto que por ella distinguimos inmediatamente al hombre de la mujer. Sólo las personas humanas tienen un rostro expresivo y, a veces, en grado sumo porque, en ocasiones, la cara lo dice todo. En ella se hacen presentes los sentimientos y las vivencias de la persona: la preocupación, el dolor, la alegría, la cólera, la simpatía, la repulsa, el amor. Por eso, se dice que «la cara es el espejo del alma».

Levinas ha escrito páginas muy bellas sobre el rostro humano. Recuerda que es el rostro del otro lo que pide de mí intelección, respeto y ayuda, pide ser entendido en su alteridad absoluta, como una libertad semejante a la mía. Mi encuentro con el rostro del otro me responsabiliza acerca de él y me interroga acerca de lo que yo verdadera y personalmente soy. Me ayuda además a ver al otro como otro, como un misterio a cuyo fondo nunca llegaré. La palabra de Dios está en el rostro del otro[91].

Nada de lo sensible nos remite más a un ser distinto y superior a los animales que el rostro de una persona, él es el que nos remite a *alguien*, a un ser inteligente y libre. En la cara reconocemos con frecuencia lo que la persona es: benévola, displicente, altiva, suplicante, amorosa, despechada, etc. En la cara admiramos la frescura de la juventud y los signos de la vejez. El rostro de los animales es no-significativo, es siempre igual y aun cuando el animal se asusta o se enfurece lo hace en cuanto especie, no en cuanto ser singular. Todos lo hacen lo mismo. El animal no se ríe nunca, la risa es una nota específica de la persona porque sólo la persona relaciona de manera que capte lo humorístico o lo ridículo, y sólo ella puede expresar y comunicar la alegría con la risa.

Dentro de la cara son especialmente significativos los ojos. Ellos parecen ser las ventanas por las que el alma se asoma a lo exterior y son los ojos los que mejor reflejan el asombro, la tristeza, la alegría, la simpatía, la belleza, el amor. Nos comunicamos sobre todo por la mirada y, como observó Sartre, la mirada de los demás nos conforma, y en algún sentido nos posee[92]. Ella condiciona todo el rostro. Pero, des-

91. *Cfr.* E. LEVINAS, *Totalité et infini,* Paris 1961.

92. Jean Paul Sartre en la tercera parte de su obra *El ser y la nada,* tiene largos análisis fenomenológicos sobre el cuerpo y la mirada. Estudia el cuerpo como «ser-para-sí» y el «cuerpo para-otro», en su doble dimensión de mi cuerpo como objeto del otro y del cuerpo del otro percibido por mí. El cuerpo me pone en situación como ser del mundo y existiendo en el mundo y en el centro de las cosas como utensilios. Él posibilita también las relaciones concretas con los otros. Nos es imposible hacer aquí siquiera un resumen de sus múltiples observaciones fenomenológicas de matices más bien pesimistas como toda su filosofía.

de luego, también la boca y los oídos son los medios de intercomunicación de ideas y sentimientos. Mediante sonidos materiales fonéticos o gráficos se realiza esa maravilla que es el lenguaje transmisor de ideas. Lo que pronunciamos con la boca o lo que llega a nuestros oídos o a nuestros ojos no son más que ondas vibratorias. Lo asombroso es que en esas ondas transmitimos y recibimos ideas que llegan hasta lo más profundo de nuestro ser y nos enriquecen indefinidamente[93].

93. Una exposición amplia de las múltiples dimensiones fisiológico-psicológicas, y también filosóficas, del cuerpo humano, en diálogo con el pensamiento contemporáneo se encontrará en los eruditos libros de **P. LAÍN ENTRALGO**, *El cuerpo humano. Teoría actual,* Madrid 1989; *Cuerpo y alma,* Madrid 1991; *Alma, cuerpo, persona,* Madrid 1995; *Idea del hombre*, Madrid, 1997. Es abundante en datos **S. CASTELLOTE**, *Actualidad del problema alma-cuerpo,* Anales Valentinos 17 (1991), 345-426. También se leerá con interés **A. DE WAELHENS**, *La Phénomenologie du corps,* Revue Philosophique de Louvain, 48 (1950), 370-397; **C. BRUAIRE**, *Philosophie du corps,* Paris 1968. **J. SEIFERT**, *El hombre como persona en el cuerpo,* Espíritu XLIV (1995), 129-156

VIII

EL DOLOR Y LA MUERTE

En los capítulos precedentes (V, VI y VII) hemos estudiado la estructura esencial del ser humano. Hemos encontrado en él esa síntesis misteriosa y compleja materia-espíritu, una simbiosis de dos coprincipios distintos pero de tal manera unidos que forman una única naturaleza. La realidad resultante es ambivalente y produce efectos tan dispares y opuestos como la alegría y la tristeza, el placer y el dolor, la vida y la muerte. Podríamos llamarlos «existenciales» del hombre, usando un término heideggeriano (*existenziell*), en cuanto que forman parte de la misma constitución óntica del ser humano. Todo hombre, en fuerza de su misma constitución esencial, tiene experiencias de alegría y optimismo, de tristeza o angustia, de gozo gratificante y de un ir muriendo cada día. Estos fenómenos existenciales nacen de la conciencia humana de vivir y, al mismo tiempo, de las limitaciones del vivir.

La alegría, el gozo, la ilusión, el éxito, el optimismo, han provocado, en la Historia del pensamiento, una menor reflexión, sin duda porque esos sentimientos nos parecen debidos a la persona humana ya que tendemos necesariamente a la felicidad y, más o menos explícitamente, los consideramos como normales y buenos. No producen la admiración que es el principio del filosofar. No suscitan preguntas inquietantes. Todo lo contrario sucede con el dolor y, sobre todo con la muerte. Desde que el hombre ha sido capaz de reflexionar, se ha preguntado con asombro por qué sufrimos y qué sentido tiene el hecho inevitable de la muerte.

Nos resulta imposible hacer aquí, por falta de espacio, una fenomenología de la alegría, aun cuando al hablar del amor, en el capítulo siguiente, tendremos que tocar, de alguna manera, esa realidad tan bella de la vida humana. En cambio es necesario que nos detengamos en esos «existenciales» que son el dolor y la muerte porque son eternas preocupaciones y desconcertantes incógnitas humanas. Schopenhauer escribe: «La muerte es el verdadero genio inspirador de la Filosofía [...]. Acaso no se hubiera pensado nunca en filosofar si ella faltara»[1].

1. **A. SCHOPENHAUER**, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* B.II, München 1911, 527.

Karl Jaspers llama «situaciones-límite» (*Grenzsituationen*) al sufrimiento, a la lucha, a la culpa y a la muerte. No nos es posible vivir sin ellas y nos preparan para el salto a la fe religiosa [2].

No pretendemos hacer un estudio metafísico del mal y de su coexistencia con un Dios bueno, más propio de la Ontología y de la Teodicea, sino únicamente buscar el sentido y el valor humano de esas realidades que son el sufrimiento y la muerte.

En esta época del capitalismo ascendente, los hombres prefieren no enfrentar el problema del dolor humano y de la muerte, eluden las preguntas y se vuelven hacia el disfrute cuanto más intenso y más variado mejor. Se encuentran con el dolor, con frecuencia inevitable, pero o se rebelan contra él o tratan de evadirse y olvidarlo por los medios que sea. Y la muerte, por más que vive entre nosotros, se considera como algo ajeno, remoto y mirarla parece de mal gusto.

Un pensamiento serio y libre no puede menos de estudiar con serenidad esas duras realidades humanas y buscar una interpretación y un sentido porque, si aceptamos en Filosofía la existencia de un Dios presente y providente, no pueden menos de tener un sentido y un valor, aunque no sea fácil, ni tal vez posible, aclararlo del todo.

1. Fenomenología del dolor

El sufrimiento humano se ha manifestado en la Historia, y se manifiesta hoy, de muchas maneras. Aun a riesgo de dibujar un cuadro demasiado oscuro, creemos conveniente enumerar los fenómenos más hirientes del dolor humano, para buscar después una posible interpretación. Es evidente que no todo es sufrimiento en la vida y que lo cierto es que dolores y gozos, alegrías y penas constituyen la trama continuada de toda existencia humana. Sólo así es llevadera, y en los tiempos de sufrimiento hay que esperar que pasarán o se mitigarán los dolores, y en los de éxito y alegría la persona debe disponerse y fortalecerse para cuando vengan noches oscuras.

Se suelen clasificar los sufrimientos en físicos y morales. Los dolores físicos, por lo general, no dependen de nuestra libertad. Sobrevienen como consecuencia de la fragilidad del ser material. Unas veces en forma de catástrofes de la Naturaleza, como terremotos, inundaciones, huracanes, sequías, rayos, incendios. Otras veces sobrevienen las enfermedades, de maneras muy diversas y en ocasiones terriblemente dolorosas o largas. Estas realidades demuestran la pobreza y la insuficiencia de la materia en cuanto ser. Pero es lo cierto que crean para el hombre situaciones realmente dramáticas e interrogantes angustiosos. Son estas situaciones de dolor físico irremediable las que con más frecuencia le dan al hombre la convicción de su limitación y de su impotencia. Contra un terremoto, contra un mongolismo, contra la decadencia del envejecimiento no se puede nada. Es preciso rendirse. El hombre experimenta ansia de plenitud y de totalidad pero he aquí que se encuentra con la frustración, a veces desgarradora.

2. «Llamo situaciones límite a las siguientes, a saber: que siempre me encuentro en situación, que no me es posible vivir sin sufrimiento y sin lucha, que inevitablemente me cargo de culpas, que tengo que morir». K. JASPERS, *Philosophie, Existenzerhellung*, Berlin 1932, 203.

Hay otras experiencias que provienen de la conflictiva simbiosis de lo corporal y lo espiritual. En primer lugar los desequilibios neuróticos y psicopatológicos tan frecuentes en nuestros días, como las obsesiones, la angustia, la depresión, la anorexia, etc. Parece cierto que en esos estados influyen no sólo factores morales sino también fisiológicos. Así ha empezado a demostrarlo la investigación reciente: «la participación del lóbulo temporal en el sentimiento de tristeza ha sido puesta en evidencia por D.M. Bear y P. Fodio; las bases neurológicas y bioquímicas de la depresión –deficiencia de serotonina, de noradrenalina, o de ambas, hipersecreción de cortisol en el hipotálamo, consecuentes alteraciones corticales–, empiezan a entreverse (B.J. Carroll y colaboradores, P. Flor-Henry) y cabe esperar que pronto den la clave del conocido desorden genético o constitucional que subyace a las afecciones depresivas» [3]. En cualquier caso los desequilibrios psíquicos son profundamente dolorosos y, a veces, constituyen un martirio peor que el de los sufrimientos físicos. Aun sin llegar a la neurosis, todos experimentamos las contradicciones dramáticas dentro de nosotros mismos. Las tendencias al bien y al mal, al altruismo y al egoísmo, a lo sublime y a lo degradante, el ansia de superación y los frecuentes fracasos. Nietzsche repite: «Yo os anuncio al superhombre» [4], pero nadie ha sido superhombre y, los que lo han pretendido, han acabado hundiéndose en el fracaso, como César, Napoleón o Hitler.

Con más frecuencia, sin embargo, el dolor humano proviene del mal uso que hacemos de la propia libertad, y así nos hacemos sufrir indeciblemente unos a otros. Es el mal moral propiamente dicho. Cuando uno piensa en la opulencia con que viven algunas personas, en el lujo, la ostentación y el derroche innecesario y despreocupado, se explica que en Somalia, o en Río de Janeiro, o en Bombay agonicen torturados por el hambre centenares de miles de niños y de ancianos. El orgullo y afán de dominio y dinero han provocado guerras cruelísimas en las que han sucumbido millones de personas por la metralla, o por el hambre y el frío. El sitio de Stalingrado, en la última guerra mundial, costó un millón de muertos. Los campos de concentración de Auschwitz, Dachau, Buchenwald, o los de los soviets, nos recuerdan a todos el horror y la crueldad a que se puede llegar cuando el hombre se convierte en un lobo para el hombre. Las guerras son siempre, en el fondo, crisis del hombre, del modo de entender al hombre y su libertad. El abuso de la sexualidad y la falta de continencia es origen y causa también de la ruptura de tantas familias, del abandono de los hijos, de desequilibrios y neurosis. Mauriac escribe en su novela *La farisea*: «Creo que toda la desgracia de los hombres procede de no poder permanecer castos y que una humanidad casta ignoraría la mayor parte de los males que nos anonadan, incluso aquellos que parecen no tener relación directa con las pasiones de la carne» [5].

3. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual,* Madrid 1989, 149.
4. *Así hablaba Zaratustra,* 1ª P., III.
5. F. MAURIAC, *La farisea,* (trad. de F. Gutiérrez) Barcelona 1962, 122.

Somos seres racionales, pero la verdad es que, en muchas ocasiones de nuestra vida, actuamos como seres irracionales y, lo que es peor, con nuestra razón y nuestra libertad podemos exacerbar nuestros instintos, provocar desórdenes, y hacernos infinitamente crueles para con nosotros y para con los demás. Nos necesitamos unos a otros, no podemos vivir sin los demás, sólo en la convivencia, en la solidaridad y en el amor podemos realizarnos como personas, pero el hecho es que, después, las relaciones interpersonales, con frecuencia son injustas, violentas, antipáticas, en suma dolorosas. No es raro encontrar personas que hastiadas de la convivencia, o abandonadas por los demás, se encierran en la soledad y la soledad es el peor tormento humano, el que da más sensación de vacío existencial, el que puede conducir a todos los desórdenes, a la desesperación o al suicidio.

No pretendemos hacer aquí una descripción completa de los sufrimientos humanos porque sería una tarea ingente, y además innecesaria. La experiencia de cada uno y la información que nos llega por los Medios de Comunicación social y por el conocimiento de la sociedad y de la Historia son los testimonios elocuentes de esta realidad innegable. Es innegable también que el sufrimiento no desaparecerá nunca de la Tierra. Se podrá y se deberá mitigar, pero es una realidad intrínseca a la frágil y pobre constitución de la materia y del hombre. Para Teilhard, como después veremos, es el signo de un mundo inacabado y en estado de metamorfosis hacia más ser. Pero en ese estado permanecerá hasta el final porque la materia nunca llegará a ser el Ser.

El hombre sufre más que los animales porque tiene conciencia refleja de su dolor. Sufre y sabe que sufre, pero, a su vez, el dolor acentúa la conciencia irremplazable del propio yo. El sufrimiento corporal y aun el psíquico nos dan la persuasión de que ni el cuerpo ni el psiquismo son objetos, más aún nos dan la persuasión de que es la persona entera la que queda afectada por cualquier sufrimiento. Uno puede comunicar a otros lo que sufre, y eso es un gran alivio por el humanismo que se produce en toda comunión con los demás, pero, en fin de cuentas, el dolor es algo tan personal que también nos convence de que cada uno tiene que vivir responsablemente su singularidad y que, en el fondo último de su ser, cada uno está a solas con el Ser que es Dios.

2. En busca de un sentido

La pregunta por el sentido o la significación del dolor y los intentos de interpretación son de todos los tiempos desde que el hombre ha sido capaz de reflexión. ¿Por qué sufrimos? ¿Por qué sufren los inocentes? ¿Cómo se compagina la existencia de Dios con la realidad del dolor y del mal? Los hombres han buscado apasionadamente respuestas decisivas a estas preguntas angustiosas. No ha preocupado de la misma manera la pregunta ¿por qué tenemos tiempos de alegría, de felicidad, de paz y gozo?, aunque es tan misteriosa como las otras.

Generalmente se ha identificado el dolor con el mal, aunque no es tan claro que puedan identificarse, porque no todo en el dolor es negativo, como veremos

más adelante. Pero es verdad que, en una primera apreciación, los hombres identifican ambos conceptos y la pregunta que se han hecho siempre es ¿por qué existe el mal?, entendiendo por mal el sufrimiento[6].

Las religiones primitivas con frecuencia interpretan los sufrimientos como castigos por los pecados, sea por los personales, sea por los colectivos[7]. Así aparece también en los libros más antiguos de la Biblia, por ejemplo en el relato del diluvio en Génesis 6, 5-7, o en el de Abraham en Egipto en Génesis 12, 17, y con frecuencia en los profetas. Era común en el pueblo hebreo leer los acontecimientos históricos a la luz de la justicia divina, y considerar los bienes terrenos como premios por las virtudes, y los males como castigos por los pecados. De ahí también el deseo de purificación ritual para recuperar la benevolencia divina. La vida cotidiana desmentía esta interpretación porque luego se veía que había pecadores a los que todo les iba bien y justos atormentados por las desgracias. El Salmo 73 lo acusa[8]. El primer intento sistemático de dar una respuesta aquietadora al enigma del dolor, sobre todo al del justo ha sido el Libro de Job, escrito probablemente a principios del siglo V a.C. La solución final del libro no es otra que la de la impotencia del hombre para clarificar el misterio y la seguridad en un Dios siempre mayor que nosotros, el que todo lo hace bien aunque nosotros no podemos entenderlo.

El pueblo griego también vivió perplejo y asustado ante el problema del mal y del dolor. Lo revelan las grandes tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Edipo ciego, gritando en los salones del palacio de Colona, es un símbolo. Lo trágico no constituye la integridad del espíritu griego, pero no se puede comprender el sentido de la cultura griega sin el espíritu de la tragedia provocada por un destino (ἀναγκή) incomprensible. Platón culpaba de todos los males a la materia que aprisionaba al alma y no la dejaba contemplar las ideas. Aristóteles en sus *Éticas* con sentido más pragmático, relativiza los bienes y los males y propone el ejercicio de las virtudes, consciente de que nunca proporcionarán una vida plenamente feliz. Los estóicos, creían en el *fatum*, un destino inevitable al que debíamos someternos, confiados en que el Logos que rige los destinos realiza siempre lo mejor. La Naturaleza y las pasiones nos hacen sufrir. El sabio no se inmuta, procura vivir conforme a la razón, (ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ) y busca no huir de los dolores sino permanecer impasible ante ellos (ἀπάθεια) porque siempre sucede lo que está determinado por el Logos.

El Cristianismo aportó al tema del dolor, la causalidad del pecado original. Una falta primera habría inducido de hecho la situación histórica actual de dolo

6. Sobre el problema del dolor y del mal pueden consultarse **F.J.J. BUYTENDIJK**, *El dolo Psicología. Fenomenología. Metafísica*. Madrid 1958; **P. RICOEUR**, *Finitude et culpabilité*, Par 1960; **C.H. JOURNET**, *Le mal*, Bruges 1962; **H. HAAG**, *El problema del mal*, Barcelona 1981; **A. GESCHE**, *Le mal*, Paris 1993; **J.M. CABODEVILLA**, *La paciencia de Job, estudio sobre el sufrimiento humano*, Madrid 1967.

7. *Cfr.* **L. CENCILLO**, *Mito. Semántica y realidad*, Madrid 1970; **P. RICOEUR**, *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Paris 1960.

8. *Cfr.* también *Jeremías* 12,1-2; *Malaquías* 3,15; etc.

El Génesis pone en boca de Dios estas terribles palabras, después del pecado del hombre y de la mujer: «Maldito sea el suelo por tu causa; con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida; espinas y abrojos te producirá y comerás la hierba del campo; con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas al suelo pues de él fuiste tomado, porque eres polvo y al polvo tornarás», (Gn 3, 17-19).

La revelación de Jesucristo nos enseñó después la esperanza segura de una vida ulterior en que «vuestra tristeza se convertirá en gozo» (Jn 16, 20b). Además, el hecho de que el Hijo de Dios asumiera el dolor, tanto dolor, y lo transformara en el éxito feliz de su resurrección, junto con la promesa de la misma resurrección para todos los que permanecen en Él, arrojó una luz, una fortaleza y una esperanza nueva para comprender y sobrellevar el dolor. La Edad Media, los pensadores cristianos todos comprenderán el dolor bajo un aspecto como consecuencia del pecado, bajo otro como una consecuencia inevitable de la vida humana, bajo otro como una expiación, una prueba y un ejercicio de las virtudes y del amor. Y todo iluminado por la promesa de un término feliz, inmutable y eterno.

Ha sido en el siglo XVIII cuando ha aparecido, con mucha fuerza, la convicción utópica de que los hombres podíamos y teníamos que eliminar los sufrimientos y ser felices aquí en la Tierra. La Naturaleza nos inclina vehementemente a la felicidad y por ello es el primer derecho del hombre. Leibniz había dicho que este mundo era el mejor de los posibles. Los ilustrados lo creyeron y se propusieron realizar un mundo feliz. La Naturaleza era toda buena, la Razón todopoderosa y con tal de que los hombres se dejasen guiar por la Razón y por la Naturaleza, serían felices. El terremoto de Lisboa, en 1755, en que casi toda la ciudad quedó destruida y produjo 70.000 muertos, dejó perplejos a lebnizianos e ilustrados. Voltaire escribió su sátira *Cándido* para ridiculizarlos. Pero siguieron creyendo que casi todos los males provenían de unas estructuras sociales irracionales y, que cambiadas éstas en otras racionales amanecería la felicidad. Fue el mito de la revolución que ha durado hasta este siglo.

Hegel, puede decirse que simboliza el sufrimiento humano en lo que el llama «la conciencia desgraciada», tal como la expone en la *Fenomenología del espíritu*. No es sino la conciencia de sí como desdoblada y desgarrada ya que busca su objeto sólo en aquello que se encuentra en un más allá inalcanzable; es, en el fondo, la conciencia del esclavo que proyecta su ansia de sintetizarse con el señor en una perfección absoluta. Acabará por encontrarse a sí misma reconciliándose en la paz de la Idea. Pero la conciencia desgraciada es un momento más de la ley universal de la dialéctica que es intrínsecamente lucha y enfrentamiento de la tesis contra la antítesis para alcanzar la síntesis [9].

Esta abstracción y racionalización del dolor humano exasperaba a Kierkegaard que veía la esencia de la vida en un insaciable impulso volitivo, distinto en cada persona, y la voluntad como conflicto y desgarramiento y, por lo tanto, dolor, sin reconciliación posible. El hombre sólo se realiza plenamente en el estadio religioso, a través de una fe fiducial personalísima que mortifica la razón, pero a ese estadio sólo se llega por la angustia y la desesperación, esa «enfermedad mortal» que consiste en estar siempre muriendo y siempre con el pecado en el fondo del alma. El sufrimiento es el factor decisivo de la existencia religiosa que es la existencia auténtica y cuanto más sufrimiento más vida religiosa.

---

9. Sobre los diversos significados de la «contradicción» hegeliana puede verse **F. GREGOIRE**, *Études Hegeliennes*, Louvain 1958, 65-98.

Discípulo y a la vez contradictor de Hegel fue también Marx. Para él los sufrimientos y las alienaciones humanas están producidas por el sistema económico de propiedad privada que es irracional. Cuando se racionalice y por la revolución se transforme en la sociedad sin propiedad privada y sin clases, los hombres serán inocentes, justos, libres, equilibrados y felices. El sufrimiento presente es un camino hacia la futura liberación de la Humanidad. Todas las filosofías materialistas han soñado con la utopía de una forma de existencia sin dolor o en la que el dolor esté domeñado; pervive en ellas la imagen de un hombre dotado de una integridad original y natural.

Coetáneo de Marx fue Arthur Schopenhauer (1788-1860), teórico del pesimismo. Contra Leibniz que había defendido que éste era el mejor de todos los posibles, él propugnó la tesis de que era el peor de los posibles. Un poco peor se hubiera desintegrado. La vida es absurda y sin sentido. Se enardece también contra Hegel y los hegelianos que pretendían racionalizarlo todo y que defendían que, por el movimiento dialéctico, la Historia humana caminaba siempre hacia estadios mejores. Schopenhauer sería uno de los inspiradores de Nietzsche (1844-1900) que significa, en la Historia de la Filosofía, la culminación y el triunfo de lo irracional y lo instintivo contra todo intento de «comprensión» racional de la realidad y de la vida humana.

Pero quienes más han estudiado el fenómeno humano del dolor han sido los existencialistas y entre ellos, sobre todo, Jean-Paul Sartre y Martín Heidegger. Es explicable porque les tocó vivir y pensar en la primera mitad del siglo XX, que fue la época de las grandes dictaduras, de las grandes guerras, de los campos de exterminio, de los genocidios, de las deportaciones masivas, de los infinitos sufrimientos sin motivo. Jean Paul Sartre, en *El ser y la nada*, en *La Náusea*, en *El diablo y el buen Dios*, se rebela contra la existencia del mal y del dolor e interpreta la vida humana como un absurdo, un sufrimiento inútil, y ni siquiera puede consolarnos la convivencia porque «los demás son el infierno», ya que limitan nuestra libertad (*A puertas cerradas*). También Heidegger, como Kierkegaard, hace de la angustia existencial el sentimiento de la situación fundamental del *Dasein* (el hombre) provocada por la conciencia de la nada del «ser en el mundo» y de la condición trágica de estar arrojados en el mundo. De ahí la irremediable soledad del hombre y la conciencia continua de ser-para-la-muerte, (*Sein-zum-Tode*). La existencia humana es finitud, angustia y contingencia radical, existir significa estar sosteniéndose dentro de la nada.

El problema del dolor y sobre todo del dolor de los inocentes lo han planteado con mucho relieve literatos como Dostoiewski, en *Los hermanos Karamazov*, o Albert Camus, en su novela *La peste*. En realidad, más que por el problema del

mal y del dolor, lo que estos autores preguntan es cómo se conjuga la existencia de un Dios Creador y Providente con la existencia del dolor, de tanto dolor. Si Dios no fuese una pregunta, tampoco lo sería la existencia del mal. Pero ése es un problema metafísico que nosotros no debemos estudiar aquí. No intentamos hacer *Teodicea* (justificación de Dios) como la hizo Leibniz, sino sencillamente comprender y buscar un sentido al hecho del dolor humano.

Algunos filósofos contemporáneos piensan que no hay comprensión posible del dolor y del mal humano y que no se debe intentar ver en él nada positivo. Teodoro Adorno escribe con desesperación: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino» [10]. Se puede decir que, aun sin caer en ese pesimismo absoluto, sí flota en los ambientes culturales de hoy una desesperanza de poder encontrar un valor y un sentido al sufrimiento y más bien se busca eliminarlo a toda costa mediante la tecnificación, la evasión y una buena Seguridad social para todos [11]. Los llamados «postmodernos» creen que la idea de progreso está fracasada ya que, si es verdad que ha mitigado no pocos sufrimientos humanos, también lo es que ha desembocado en la bomba atómica, en las irracionalidades de las guerras y en las tremendas injusticias del Capitalismo avanzado. Las esperanzas de salvación que un día se pusieron en la ilustración de todos, o en el Marxismo, han desaparecido. El Capitalismo ofrece dinero y placer, pero eso mismo está corroído por el gusano del aburrimiento y del sinsentido.

Sin embargo, no podemos menos de pensar que el sufrimiento humano, si bien es verdad que encierra mucho de misterio, porque el ser mismo es un misterio, también es verdad que contiene grandes valores humanos que realizan el crecimiento y la maduración de la personalidad y una más completa perfección de la existencia. No es posible dar una explicación racional que clarifique plenamente el hecho del sufrimiento, pero sí podemos aportar algunos elementos de reflexión que, de alguna manera, lo iluminen, le den un sentido y un valor y nos ayuden a soportarlo y superarlo con entereza y dignidad. Una realidad humana tan universal y tan permanente no puede carecer de sentido y de valor.

En primer lugar, consideramos sugerente la interpretación evolucionista que Teilhard de Chardin hace de los males físicos, a la que ya hemos hecho una breve alusión. Considera, con acierto, que el Cosmos es en realidad una Cosmogénesis, todo está en proceso evolutivo. Ahora bien, la idea de evolución es inseparable de una estructura de lucha y de conflicto. Todo lo que se desarrolla y crece lo hace a costa de esfuerzo, lucha y dolor. Lo más tiende a eliminar a lo menos: «El mundo

10. T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 361.
11. Últimamente se ha preocupado del problema del mal, de la angustia y de lo trágico en el hombre, el discutido teólogo alemán (suspendido *a divinis*) Eugen Drevermann. Busca nuevas soluciones desde la psicología y desde una reinterpretación del mensaje bíblico, *cfr.* G. ROSSI. *Il male, l'angoscia e la colpa: risposta de la morale e risposte della fede. Reflexioni in margine al «caso Drevemann»*, La Civiltà Cattolica 144/4 (ottobre 1993), 27-42.

visto experimentalmente, a nuestra escala, es un inmenso titubeo, una inmensa búsqueda, un inmenso impulso, no pueden llevarse a cabo sus progresos más que a costa de muchos fracasos y de muchas lesiones» [12]. Los males físicos e incluso los morales que afectan al hombre, como las catástrofes naturales, la violencia, las injusticias, los fracasos, son consecuencias necesarias de un proceso de desarrollo cósmico y también del proceso de hominización y de socialización en el que estamos que, visto desde las perspectivas de las edades geológicas de la evolución, apenas está empezando. El mal es inherente a la estructura evolutiva del universo y de la humanidad. Está vinculado ontológicamente al hecho de una multiplicidad que se unifica por el paso continuado y necesario de un menos-ser a un más-ser. «Es un efecto directo de la evolución» [13]. Es una realidad inevitable en el largo proceso de la antropogénesis. Más aún, la lucha inevitable del bien contra el mal, de lo uno contra lo múltiple, del amor contra el odio, de la razón contra la sinrazón, de la ciencia contra la Naturaleza, de los derechos contra las injusticias, si es cierto que es dolorosa, constituye también el dinamismo del progreso social y cultural de la Humanidad. Es una dialéctica parecida a la hegeliana en la que el término final –síntesis– es mejor que los precedentes –tesis y antítesis–. Cada progreso se logra después de una pugna dolorosa, de muchos intentos y fracasos, «tanto de unión, tanto de sufrimiento» [14]. La vida humana no es un idilio sino una lucha por el crecimiento propio y por el crecimiento de la Humanidad. Es un «drama cósmico» [15]. Pero el dolor es el precio del ser.

Más difícil de aceptar ha sido la explicación de Teilhard sobre el mal moral o mal uso de la libertad que llamamos pecado y que es una de las causas de la mayor parte de los sufrimientos humanos. De alguna manera entra también en las pugnas dialécticas de las que acabamos de hablar. Considera Teilhard que, en el proceso de antropogénesis y socialización, el pecado es inevitable y estadísticamente necesario, aunque libre en cada caso y, por lo mismo, culpable. Teilhard habla también aquí como un «físico»: «¡Qué de pecados por un solo santo! [...] estadísticamente en todos los grados de la evolución, siempre y por doquiera se forma y se vuelve a formar el Mal, implacablemente, en nosotros y alrededor de nosotros: "*Necessarium est ut scandala eveniant*". Así lo exige, sin recurso posible, el juego de los grandes números en el seno de una multitud en vía de organización» [16].

Buenos comentaristas de la obra de Teilhard le reprochan no haber distinguido suficientemente entre el mal físico inevitable y el mal moral, producto de la decisión libre del hombre [17]. Lo libre no puede equipararse a lo físico o a lo biológico.

12. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La signification et la valeur constructrice de la souffrance*, en *L'énergie humaine*, Oeuvres, 6, Paris 1962, 63.
13. *Christianisme et évolution*, en *Comment je crois*, Oeuvres, 10, Paris 1969, 209.
14. *Esquisse d'un univers personnel*, en *L'énergie humaine*, Oeuvres, 6, Paris 1962, 107. Cuando Teilhard habla de unión la entiende principalmente como unión en atracción y en amor.
15. *Le phénomène humain*, Oeuvres, 1, Paris 1955, 345.
16. *Le phénomène humain*, Oeuvres, 1, Paris 1955, 346.
17. Ver P. SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964, 162ss.; C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, 117-118.

Sin embargo, no parece que haya contradicción en concebir el mal moral como necesario, en su conjunto estadístico, y libre en cada caso. Así sucede en muchos hechos sociológicos. En su obra ascética *El Medio divino*, Teilhard ha propuesto el modo de superar y divinizar lo que llama las «pasividades» «la noche de todo aquello que está en nosotros y alrededor de nosotros, sin nosotros y a pesar de nosotros» [18], de tal manera que todas contribuyan a más-ser. E. Borne ha observado a este propósito que hay como dos niveles o dos modos de mal. Algunos pueden ser superados o «mediatizados», reparados o recuperados como quiere Teilhard. Pero hay males que parecen no mediatizables: la inocencia escarnecida, la infancia martirizada, la miseria permanente y sin esperanza, la injusticia triunfante, los grandes conflictos de la Historia [19]. Las perspectivas de Teilhard no convencerán a todos y permanecerá siempre el misterio de ese «exceso» de mal en el mundo.

Hay que añadir que Teilhard, como todos los pensadores cristianos, cuando intenta comprender el problema del sufrimiento tiene como horizonte el hecho último de la inmortalidad de las personas y de la colectividad humana, término y coronación de una historia que se hace convergente hacia un fin trascendente. La inmortalidad es una condición del universo humano, en cuanto victoria definitiva en la lucha contra las disminuciones del mal, con tal de que la inmortalidad se entienda no como un prolongamiento indefinido, sino como una plena participación final y definitiva de la Verdad, del Bien y del Amor que es Dios [20]. Sin la inmortalidad el sufrimiento sería un no-sentido, un absurdo.

Estas perspectivas de Teilhard iluminan sin duda este hecho desconcertante del sufrimiento humano. Es verdad que él lo considera en una mirada de conjunto, como también lo hacían Leibniz, Hegel o Marx, y que queda siempre el problema del sufrimiento de cada persona que no se consolará con que se le dé una explicación del sistema. Era la protesta de Kierkegaard y de Unamuno. Este último autor escribe: «¡No hay otro yo en el mundo! He aquí una sentencia que deberíamos no olvidar nunca y, sobre todo, cuando al acongojarnos por tener que desaparecer un día, nos vengan con la ridícula monserga de que somos un átomo en el universo y que el bien ha de realizarse aun sin nuestro concurso» [21].

Sin embargo, y aun a pesar de todo, creemos que es humano amar la realidad y confiar en ella. Huir de la realidad como es, equivale a refugiarse en un mundo de fantasía que ni ha existido, ni existe, ni va a existir. Las utopías de «un mundo feliz», como vieron Huxley y, de otra manera, Ernst Bloch pueden ser útiles como estímulo y esperanza, pero son peligrosas si se pretende que se realicen aquí, ya y ahora. Por la estructura real de la Naturaleza, por la estructura real de la persona materia-espíritu, por el hecho mismo de la libertad y de una libertad deficiente, por la coexistencia con personas todas libres, pero todas distintas, los sufrimientos son una realidad que hay que aceptar.

18. *Le Milieu divin*, Oeuvres, 4, Paris 1957, 73.
19. *Cfr.* E. BORNE, *Le problème du mal*, Paris 1958, 16-30.
20. Ver *La foi en l'immortalité*, en el ensayo *Comment je crois*, Oeuvres, 10, Paris 1969, 129-133.
21. *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1931, 275-276.

Los accidentes de la Naturaleza, el paso del tiempo, las enfermedades, las contradicciones de la vida, las violencias, las injusticias, todo el cúmulo de dolor real que hay en la vida pueden ser elevados y colaborar a una más perfecta realización de cada persona. «No existe ninguna situación que no pueda ser ennoblecida por el servicio o la paciencia» escribía Goethe. El sufrimiento, sea cual fuere, nos obliga a vivir en una tensión continua de superación de nosotros mismos. Nos proporciona la ocasión de ejercitar innumerables virtualidades que duermen en nuestro psiquismo y de liberar poderosas energías subyacentes que, sin él, permanecerían inertes. La fortaleza, la constancia, el valor, la paciencia, el sacrificio, la superación, el amor desinteresado, el recurso a Dios, y tantas otras posibilidades humanas, nunca se ejercitarían, al menos en grado eminente, si no nos afectaran los sufrimientos, si toda la vida fuera un perpetuo y seguro bienestar. Los hombres superiores, los santos, los mártires, los verdaderos héroes humanos han sido aquellos que han tenido el coraje de afrontar sufrimientos, a veces terribles, por ser fieles a sus principios y al amor. Hay que pensar en Maximiliano Kolbe que muere en una celda de castigo en el campo de exterminio de Auschwitz por salvar a otro hombre, o en Pedro Claver que dedica treinta años de su vida, en el clima tropical de Cartagena de Indias, a acoger a los negros esclavizados, a curarlos, a instruirlos, a protegerlos y a enseñarles el camino de la salvación eterna, sin buscar ni esperar recompensa alguna humana. El dolor para que sea fecundo tiene que estar movido por el amor. Sin el amor el dolor permanece estéril.

Los sufrimientos de las personas posibilitan a los demás el ejercicio de la comprensión, de la tolerancia, de la ayuda, del sacrificio, de la gratuidad y, sobre todo, del amor que es el factor más personalizante. Ayudar y amar lo que es gratificante no requiere vigor ni esfuerzo; ayudar y amar con sacrificio perseverante y fiel, he ahí lo más humano. La persona que sufre es sagrada y nos da una ocasión única e insustituible de ejercitar nuestra generosidad y nuestro amor para con ella y así de alcanzar niveles mejores de humanismo. La atención y la ayuda al sufrimiento de los hombres es un excelente vínculo de solidaridad. «Quien da al hombre una esperanza es padre espiritual de aquel» [22]. El egoísta, el que no se interesa más que por sí mismo, el que permanece indiferente ante el sufrimiento de los demás, se encierra en su propio yo y se autodestruye como persona.

El haber sufrido capacita al hombre para comprender a los demás. El que no ha sufrido –si es que hay alguien que no haya sufrido– ¿qué sabe de la vida?, ¿cómo se hará cargo de las vivencias amargas de los hombres?, ¿cómo podrá tenderles una mano comprensiva? León Bloy dice en su *Le pelerin de l'Absolu*: «el sufrir pasa, el haber sufrido no pasa». Efectivamente no pasa y cuando se sufre con fortaleza, el dolor confiere a la persona una madurez psicológica, una integridad, una altura, una capacidad de comprensión que sin él no existirían. «Sólo aquel que sumido en el fondo último del propio dolor, sin prescindir de nada de él, se pone en comunión dentro de su espíritu con el dolor del mundo, será capaz de conocer la

22. J. TISCHNER, *Ética de la solidaridad*, Madrid 1983, 108.

esencia del dolor. Pero para que sea capaz de esto, es menester una condición previa, a saber, que este hombre haya experimentado ya la hondura del dolor de otro ser realmente, es decir, no con la "compasión" que no penetra hasta el ser sino con un amor grande; entonces es cuando se le hace transparente el propio dolor, en su fondo último, dentro del dolor del mundo»[23]. El sufrimiento, si se lleva con fortaleza, es fuente de sabiduría. Una civilización que no sabe sufrir tampoco sabe vivir y esa incapacidad tiene efectos antropológicos y sociales peligrosísimos. Puede generar la indiferencia, la incapacidad de solidaridad, de reconocer al otro como semejante a mi precisamente porque sufre.

Por otra parte, la búsqueda del bienestar o del placer sensible a cualquier precio, la incapacidad de afrontar el sufrimiento produce en el subconsciente colectivo la experiencia profunda del miedo y de la angustia porque siempre es posible el fracaso del proyecto de bienestar permanente. Esto puede producir, socialmente, una subordinación cada vez mayor a la organización colectiva y al Estado como recurso de seguridad, y esperar que sea el Estado el que nos dé a todos el bienestar y la felicidad. Pero entonces hacemos al Estado omnipotente, nos exigirá cada vez más dinero y caeremos bajo la dictadura de la burocracia y del Partido político de turno. Y no nos dará la felicidad, porque no puede.

Además, frecuentemente, los sufrimientos causados por el mal uso de la libertad, tiene un valor crítico, son una denuncia de lo que no debe ser: la guerra, la miseria, el analfabetismo, el terrorismo, el hambre, la explotación del hombre por el hombre, el divorcio, el aborto, los abusos sexuales, etc. desenmascaran actitudes inhumanas por las dramáticas consecuencias que comportan en las sociedades. Contribuyen así eficazmente a formar juicios válidos sobre el ser y el deber ser.

Las consideraciones que hemos hecho sobre los valores positivos del dolor no tienen nada que ver con el masoquismo que es una perversión del sufrimiento ya que lo convierte en una intensificación del dolor por el dolor. Nosotros no propugnamos la voluntad de dolor sino la aceptación y su sublimación cuando se hace inevitable. El masoquismo hace del sufrimiento un fin en lugar de un medio[24].

El cardenal Joseph Ratzinger dijo en el *Meeting* de Rimini de 1990: «Una visión del mundo que no pueda dar sentido al dolor y hacerlo precioso, no sirve en absoluto. Fracasa precisamente allí donde aparece la cuestión decisiva de la existencia. Quienes acerca del dolor sólo saben decir que hay que combatirlo, nos engañan. Ciertamente es necesario hacer lo posible por aliviar el sufrimiento. Pero una vida humana sin dolor no existe y quien no es capaz de aceptar el dolor rechaza la única purificación que nos convierte en adultos». Estas palabras resumen cuanto hemos querido decir sobre el sentido del dolor. Esto, sin embargo, no pretende ser una explicación adecuada y total del hecho misterioso. Hacemos nuestras las palabras de Peter Lippert: «Señor, Tú has creado el dolor. Hay hombres

23. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México 1979, 130-131

24. La penitencia cristiana no es tampoco un masoquismo. Es una expiación corredentora de la persona, unida al Redentor, que mediante la oblación amorosa, humilde y obediente de su dolor «quitó el pecado del mundo». Pero éste es un tema teológico.

que todo lo saben, que penetran hasta en tus grandes misterios y designios y lúcidamente los interpretan. Lo aclaran todo y me prueban que así debe ser, y que no podría ser mejor que como es. Pero yo no los quiero a esos sabelotodo. Y menos a los exégetas que quieren justificarte en todo lo que haces. Prefiero confesarte que no te entiendo, que no comprendo por qué creaste el dolor, tanto y tan quemante dolor. Me prosterno profundamente ante tu Majestad, ¡sí!, pero no me atrevo a levantar mis ojos a Ti. Mis ojos están turbios de llanto y no puedo verte»[25].

3. La muerte y su significado

La muerte es el acontecimiento más dramático y más decisivo de la vida de una persona. Es una realidad absolutamente ineludible y desconcertante que no puede menos de hacernos filosofar. ¿Qué es morir?, ¿por qué morimos?, ¿qué significa morir para el vivir?, cuando morimos ¿nos morimos del todo?, ¿qué nos espera después de la muerte?, ¿una reencarnación?, ¿una aniquilación?, ¿una supervivencia?, ¿una resurrección?, si permanece algo ¿qué y cómo permanece? He ahí preguntas que los hombres reflexivos se han hecho y se hacen porque no pueden menos de hacérselas.

Es verdad que en las sociedades occidentales, dominadas por el prepotente capitalismo y por la consiguiente mentalidad inmanentista y hedonista, ha cambiado la actitud externa y social ante el acontecimiento de la muerte. Se ha banalizado hasta extremos ridículos. Hasta bien entrado este siglo, las personas sufrían sus enfermedades acompañadas de los familiares, confortadas con las oraciones y los sacramentos religiosos. Se recogían las últimas palabras de los moribundos y sus últimas voluntades y se conservaban como sagradas. El enfermo sabía que se moría y se sentía acompañado en este trance supremo. Se lloraba la pérdida de los seres queridos, se los acompañaba hasta el camposanto donde entre sollozos y oraciones se les daba tierra bendita, con la esperanza de la resurrección. Se guardaba luto riguroso por ellos como signo de dolor. Se visitaban las tumbas con frecuencia, pervivía su recuerdo y su amor y, dentro de la resignación, se confiaba en el encuentro definitivo con ellos en la gloria. Es decir, se afrontaba la realidad de la muerte como un hecho más de la vida, con su dolor y su esperanza.

Una revolución se ha operado insensible pero rápidamente en los últimos años. Un cambio que comenzó en el área sajona y que se ha extendido a los otros países occidentales. Se procura no hablar de la gravedad ni de la muerte, ni al enfermo, ni a los familiares porque resulta desagradable en «un mundo feliz». Ya no se muere en casa, en familia, sino en el hospital, aletargado y atendido el agonizante por médicos y enfermeras anónimas y funcionales. Se habla del derecho a morir «con dignidad», pero no raras veces se muere en soledad, en manos ajenas. Cada vez se difunde más la petición de que se permita practicar al enfermo la eutanasia «para que no sufra» y para que deje vivir a los familiares. Se lleva el cadáver a esos locales horribles, con cafetería y ámbitos para tertulia, que se ha dado

25. P. LIPPERT, *El hombre Job habla a su Dios*, México 1944, 199-200.

en llamar «tanatorios», pero el cadáver queda casi oculto y separado y sólo se le puede ver a través del cristal y nimbado de flores. A los niños no se les lleva para evitar que vean al muerto y se impresionen. El entierro es tecnificado y en enormes cementerios donde el cadáver se queda encajado en un nicho, casi en el anonimato, porque ya se le visitará, cuando más, una vez al año, el 1 de noviembre. Se extiende la costumbre de la incineración que en Inglaterra, por ejemplo, es la forma dominante de la sepultura. De la persona no quedan más que cenizas que, a veces, se aventan en el mar o en el campo y así, desaparecido el muerto por completo, se puede seguir viviendo tan alegremente. Esto para no hablar de cómo también la muerte y el entierro se han convertido en negocio lucrativo. El capitalismo todo lo que toca lo transforma en el máximo beneficio y lo deshumaniza [26].

Pero a nosotros no nos corresponde analizar este hecho sociológico, uno más en el proceso de secularización, sino intentar comprender el significado humano del hecho de la muerte, es decir, qué incidencia tiene o puede tener el hecho de la muerte en la vida del hombre. Es el hombre el único ser que sabe que va a morir y por eso es el único que puede preguntarse por el sentido de su vida. El hombre no puede tener experiencia de su propia muerte porque ella llega cuando nosotros fenecemos, pero todos tenemos conciencia de que vamos a morir; tenemos un conocimiento nocional de la muerte, no podemos tener un conocimiento existencial. Sin embargo, eso basta para que nos interroguemos filosóficamente sobre ella.

Si la pregunta por el sentido del dolor ha sido un motivo de inquietud filosófica, la pregunta por el significado de la muerte, lo ha sido mucho más. Es sabido que Platón, probablemente impresionado por la muerte impávida e injusta de su maestro Sócrates, define la Filosofía como μελέτη θανάτου «preparación para la muerte» [27]. La muerte es un anhelo del sabio porque en ella el alma se libera de la cárcel del cuerpo y vuela de este mundo apariencial de lo sensible al mundo de las realidades ideales. Esta actitud, es propia también de los neoplatónicos posteriores (Plotino, Proclo, etc.). Los epicúreos, atomistas y materialistas, procuraban suprimir todo temor a la muerte pues es la liberación de todos los males y de todos los dolores, ya que nada existe después de esta vida. Séneca y los estoicos, en general, buscaban la perfecta serenidad ante la muerte. Ella viene cuando el Logos lo determina y en ella se acaban todos los sufrimientos. Por eso el sabio vive en una *meditatio mortis*, «*quidquid facies respice ad mortem*» (en todo lo que hagas piensa en la muerte), decía Séneca [28].

Los pensadores cristianos, a lo largo de la Edad Media, siguiendo las enseñanzas bíblicas, ven la muerte angustiosa como un castigo del pecado original, naturalmente repugnante pero, por otra parte, apetecible por la esperanza firme de la

26. Sobre estos temas pueden verse los libros documentados y amenos de **PH. ARIES**, *La muerte en Occidente*, Barcelona 1982; *El hombre ante la muerte*, Madrid 1983. Últimamente ha estudiado el hecho sociológico del cambio con respecto a los muertos **M. ABIVEN**, *Deuil et rites funéraires*, Etudes (octubre 1993), 327-339.

27. *Fedón*, 81a.

28. *Epístola* 114, *cfr.* también *epist.*, 61,120.

resurrección y de la felicidad eterna. Sí han hecho una verdadera filosofía de la muerte los místicos cristianos que han visto en ella el momento ansiado del encuentro con el Absoluto-Amor para alcanzar en Él la plenitud. Recuérdense, por todos, los versos de santa Teresa: «*Ven muerte tan escondida/ que no te sienta venir/ porque el placer de morir/ no me vuelva a dar la vida*». Es una representación de la muerte llena de esperanza de quien ya ha tenido la experiencia de la Suprema Belleza que, sin duda, no suprime el dramatismo, pero lo ilumina.

Los filósofos escolásticos hablan de la inmortalidad pero no consideran las vivencias existenciales de la muerte. Tampoco los racionalistas y los empiristas del XVII y del XVIII. No era un tema que encajase directamente en sus sistemas filosóficos orientados, sobre todo, a los problemas del conocimiento.

Hegel en su inmensa síntesis de todos los saberes no podía menos de tocar el tema de la muerte, aunque lo hace, como toda su Filosofía, desde la abstracción. El hombre es Negatividad encarnada. Sólo comprendiéndole como Negatividad se le comprende en su especificidad humana, capaz de separar la «esencia» de su conexión natural con la «existencia». La Negatividad es la nada que puede manifestarse como muerte. La muerte es un desgarramiento y su aceptación el ejercicio supremo de la libertad. La esencia de la libertad individual es la Negatividad que se manifiesta en estado puro o «absoluto» como muerte [29].

Han sido principalmente los vitalistas del siglo XIX y del XX los que han hecho de la muerte un objeto particular de su reflexión filosófica. Hemos citado ya a Schopenhauer y deberíamos citar a Kierkegaard. Pero ha sido Nietzsche el que ha afrontado el enigma de la muerte con su vehemencia característica. Por mucho que quiera exaltar la figura de su superhombre, también éste se hundirá al final en el fracaso de la muerte. Para eliminar esa temible contingencia ha recuperado el mito griego del eterno retorno. El hombre quiere una vida eterna, hay en él una voluntad de eternidad (*der Wille zum Verewigen*) [30]. Zaratustra exclama. «¿Era *esto* la vida?, –diré a la muerte– pues bien: ¡que se repita! [...]. Por amor a Zaratustra, ¡que se repita! [...]. Toda alegría quiere eternidad; ¡quiere profunda eternidad!» [31] En agosto de 1881 creyó tener una iluminación, en Sills María, y en *La gaya ciencia* ya expone su teoría que luego repite en *Así hablaba Zaratustra*: «Zaratustra, tú eres el maestro del eterno retorno de las cosas, ¡ése es ahora tu destino! [...]. Volveré con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente, no para una vida nueva, ni para una vida mejor o análoga. Volveré eternamente para esta misma vida, igual en grande y también en pequeño a fin de enseñar otra vez el eterno retorno de todas las cosas» [32].

En un sentido radicalmente opuesto está el existencialismo pesimista de Jean Paul Sartre y de Albert Camus, del que ya hemos hablado. «La muerte –escribe

29. *Cfr.* El estudio exhaustivo de **A. KOJÈVE**, *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel*, en *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris [4]1947, 527-573.

30. *La gaya ciencia*, l. 5, n. 370.

31. *Así hablaba Zaratustra. El canto de embriaguez*, I y XII.

32. *Así hablaba Zaratustra. El convaleciente*, II.

Sartre– no es *mi* posibilidad de no realizar ya mi presencia en el mundo sino *la aniquilación siempre posible de mis posibilidades* [...]. Si tenemos que morir, nuestra vida no tiene sentido ya que sus problemas, no reciben ninguna solución y sigue sin determinarse el significado mismo de los problemas [...] es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos» [33]. De estos postulados que hace suyos, Camus concluye en *El mito de Sísifo* que la única actitud lógica del hombre sería el suicidio. La muerte es la alienación fundamental de la existencia. Pero suicidarse sería una huida para no comprometerse. Es preciso vivir y luchar por un mundo más justo, aunque sea sin una esperanza definitiva.

Ha sido Martin Heidegger quien, en su obra mayor *Ser y Tiempo*, ha hecho un análisis más detallado sobre el enigma de la muerte [34]. «La muerte en cuanto fin del "ser ahí" [el hombre] es la posibilidad más propia, absoluta y cierta y, en cuanto tal, indeterminada e insuperable del "ser ahí"» [35]. En el fondo todos llevamos la angustia de la muerte como horror de la nada. Los hombres reprimen esta angustia dispersos en los cuidados y en la distracciones. Es la existencia inauténtica. El hombre auténtico se enfrenta con la posibilidad de la muerte y con la soledad ante ella. La solución no es el suicidio, pero sí hay que afrontar la vida con la conciencia de que la muerte vacía todas las posibilidades, todos los proyectos, todos los trabajos, hace de la existencia una vida sin esperanza.

Obsesionado con la incógnita de la muerte estuvo Miguel de Unamuno, porque toda su vida y su obra filosófica y poética fue una *meditatio mortis*. Sentía terror a la aniquilación a «morir del todo», incluso a desagarrarse de todo lo sensible y material. Pero esto no le llevaba a desesperar de la vida, ni a verla como absurda sino a querer vivir siempre: «en una palabra, que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida, se me destituirá de ella» [36].

Marx y los marxistas inspirándose en Hegel, veían la muerte como el tributo necesario que el individuo tiene que pagar a la especie, al mejor porvenir de la especie, como ya hemos dicho. En los *Manuscritos de 1844* escribe: «la *muerte* parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos, pero el individuo determinado es sólo un *ser genérico determinado* y, en cuanto tal, mortal» [37]. Los marxistas humanistas (E. Bloch, Lukács, R. Garaudy, A.Schaff) buscaban una interpretación menos mecanicista. Pero comenta Moltmann: «Ante el poder dialécticamente inutilizable de la muerte, enmudece el Marxismo» [38].

33. *L'être et le néant*, Paris 1943, 621.624.631.
34. Ver Sección Segunda, capítulo I,: «*El posible "ser total" del ser-ahí y el "ser relativamente a la muerte"*».
35. **M. HEIDEGGER**, *Sein und Zeit*, B.II, Frankfurt a. M. 1977, 343.
36. *Del sentimiento trágico de la vida*, c.6, Obras Completas, VII, Madrid 1967, 186.
37. **K. MARX**, *Manuscritos, Economía y Filosofía*, Madrid 1968, 147.
38. **J. MOLTMANN**, *¿Esperanza sin fe? En torno a un humanismo escatológico sin Dios*, Concilium (junio 1966), 217; **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *Muerte y humanismo marxista*, Salamanca 1978.

Los filósofos contemporáneos no afrontan el problema con el dramatismo de Nietzsche o de los existencialistas. Los neopositivistas y los agnósticos procuran ver la muerte como una consecuencia inevitable de la finitud de todo lo material. «Ser humano exige ver lo perecedero y el mismo perecimiento como elementos de nuestra propia condición [...]. No hay nada más humano y que mejor defina la finitud que perecer [...]. El agnóstico acepta el perecimiento, como acepta la vida y la lucha por la vida, es decir, como condiciones de la finitud en la que hay que instalarse perfectamente» [39].

Para los pensadores de la Escuela de Frankfurt la pregunta por la muerte va unida con la pregunta por la Ética. Walter Benjamin piensa que el cumplimiento de una ética universal tendría que tener también en cuenta a los muertos, ¿cómo hacer justicia a los ya irremediablemente desaparecidos? Para Max Horkheimer, la vida *post mortem* es «la esperanza de que lo injusto no sea la última palabra» «expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no puede triunfar sobre la víctima» [40].

Nos toca ahora a nosotros intentar encontrar el significado de este acontecimiento universal que llamamos muerte. Fisiológicamente hablando la muerte es anunciada de manera irreversible no por la paralización del corazón, que puede ser reanimado, sino por la paralización del cerebro. No es el corazón sino el cerebro el órgano *ultimum vivens*. Pero nosotros estudiamos la muerte sólo desde la Filosofía. Ya hemos dicho que no podemos poseer experiencia directa de la muerte porque morimos solos y sólo una vez. Heidegger en *Ser y Tiempo* ha dicho que la muerte es un componente esencial de la vida humana, pero esto no es exacto a no ser en un sentido muy lato, en cuanto que estamos destinados a la muerte, y este destino implica la fragilidad de la vida, pero lo cierto es que morir sólo morimos una vez y sin retorno posible a esta vida humana sobre la Tierra. Las enfermedades, el paso de los años y el envejecimiento distan mucho de ser la muerte. Pueden ser una preparación pero nunca una experiencia de la muerte.

Ante el hecho de la muerte caben dos actitudes fundamentales: Pesimismo absoluto u optimismo absoluto. O la muerte es el final de todo y entonces la vida es un no-sentido, una injusticia, un absurdo y un vacío total, o la muerte es abertura dolorosa pero necesaria para la inmortalidad y la plenitud. Se puede optar por uno de los dos términos, pero la razón nos obliga a un sereno optimismo. La evolución de la que provenimos ha jugado con infinitas probabilidades de fracasar durante milenios de milenios, pero nunca ha fracasado. Ha logrado su éxito más pleno al poner al hombre sobre la Tierra, al hombre capaz de conocer y de ser conocido, de amar y de ser amado. Todo nuestro ser se rebela ante el pensamiento de que el ser humano sea un muñeco al que la evolución crea para jugar con él y, al final, destruirle, como hacen los niños con sus juguetes. Todo el proceso evolutivo es demasiado serio e ingente para acabar en un capricho infantil. Es verdad que el argumento supone que la evolución está programada y querida por un Dios último y personal, que por ser personal no puede ser más que amor. Pero es que el hecho

39. **E. TIERNO GALVÁN**, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1975, 85.
40. AA.VV. *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, 106.

colosal de la evolución es de todo punto inexplicable sin un Ser Supremo, fundamento y causa de toda realidad. Sólo en Él se descubre el último sentido de lo real. Sólo contando con Él podemos confiar serenos en la realidad. Si esto es así, y creemos que es así, –por lo demás, *ya hemos demostrado en el capítulo VII.6, la inmortalidad del alma*– la muerte no sería un poder destructivo sino el paso necesario, aunque doloroso, a otro modo de vivir en que la persona encuentre lo que siempre ha buscado: la plenitud de la Verdad, del Bien y del Amor. Sólo el mal uso de la libertad puede impedir esa Plenitud. Se explica que los que libremente no se dejen atraer por la Verdad, por el Bien y por el Amor, no puedan alcanzar la Plenitud, serán desviados hacia «las tinieblas exteriores». Parece, pues, que podemos vivir de una esperanza segura de alcanzar lo que no podemos menos de anhelar: la vida eterna en la plena posesión de la Verdad y del Amor. San Agustín definía la felicidad como *gaudium de veritate*, el gozo de poseer la verdad. La puerta para entrar en ese gozo nos la abre la muerte.

Desde la esperanza que da ese optimismo razonable toda la vida humana se ilumina y nuestra acción cobra un valor absoluto. La muerte, aun con su dramatismo y su dolor, es el cumplimiento y plenitud de la vida. No la última alienación sino el final de todas las alienaciones. La muerte fisiológica es un elemento fundamental en el mecanismo evolutivo. Eso no significa, por sí mismo, una destrucción total de la persona. Ya Horacio afirmaba *Non omnis moriar*. Parece razonable e inevitable rechazar el poder absoluto y radical de la muerte por ser incompatible con la evolución y con el amor. Los materialistas y los existencialistas se niegan a ello pero más que nada por una opción volitiva e irracional. ¿Qué pruebas aportan?, ¿cómo saben que la muerte equivale a la nada?

Es verdad que el lenguaje aquí, como en tantas ocasiones, resulta inadecuado y nos evoca imágenes espacio-temporales que nos confunden y nos desencantan. Tendemos a representarnos el «más allá» como el «más acá» sólo que en un tiempo indefinido. Pero esto no es exacto. Por el hecho de que el hombre, es «algo más» que materia, más que una realidad espacio-temporal, se entiende (no es lo mismo imaginarse) que pueda pasar a otro género de vida no espacial, y en el que no se da un concepto de tiempo unívoco como el que conocemos en la Tierra y sí se da una posesión plena de la Verdad, del Bien y del Amor. No es fácil encontrar un lenguaje humano apto para expresar realidades metaespaciales y metatemporales [41].

La consideración de la muerte como una conclusión total banaliza la vida, la vacía de todo valor. Gabriel Marcel escribe: «Si la muerte es una realidad última, el valor se anula en el escándalo puro, la realidad se siente herida en su mismo corazón. Esto no podemos disimularlo a no ser que nos encerremos en un sistema a nuestro gusto» [42]. Por su parte Unamuno dice: «Si al morírseme el cuerpo que me sustenta y al que llamo mío para distinguirle de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada» [43]. Por el contrario, la consideración de una vida ulterior, en la que sea restituida toda justicia, despierta el gusto de la vida, potencia la acción humana y suscita la esperanza. Sin esperanza no hay vida humana, ni gusto de vivir.

Los marxistas, siguiendo a Marx, acusaban a estos planteamientos de ser «el opio del pueblo». Querían decir con ello que esta esperanza en una vida ulterior y feliz nos adormecía, nos impedía realizar el esfuerzo por lograr aquí en la Tierra una humanidad más justa, y nos transportaba, como hacen las drogas, a un mundo irreal y fantástico. Pero es claro que, aun conscientes de que caminamos hacia el término de esta vida y el comienzo de la definitiva, nada nos dispensa de amar esta vida de la Tierra y de comprometernos, como los que más, en la construcción de una humanidad más justa y más solidaria.

Se ha dicho también que nos proponemos demostrar lo que previamente ya creemos. Es verdad que los cristianos conocemos la pervivencia *post mortem* por la revelación de Jesucristo. Pero esto no obstaculiza para que, con independencia de la afirmación cristiana, investiguemos si el hecho de la supervivencia es o no conforme a lo que la razón puede alcanzar. Hay una Teología de la muerte y una Filosofía de la muerte, como de otras realidades humanas.

La Filosofía escolástica tradicional definía la muerte como la separación del alma y del cuerpo. La formulación proviene de los pitagóricos, platónicos y neoplatónicos. La aceptaron los cristianos. En principio, si se admite la inmortalidad del alma, es verdad que hay una ruptura o separación violenta de los dos coprincipios que integran la persona. Es claro que el cuerpo humano, o mejor, lo que fue cuerpo humano, el cadáver, queda en el cementerio. Ladislao Boros ha criticado esta definición como insuficiente, ha estigmatizado «la insuficiencia de *la definición clásica del proceso de la muerte* como "separación del alma y del cuerpo"» [44] porque da la impresión de que la muerte sólo afecta a la corporalidad. Piensa que afecta también al alma interiormente, en su realidad ontológica, aunque, por su naturaleza, el alma no puede aniquilarse. No cabe duda que si el ser del alma es ser forma del cuerpo, si lo espiritual y lo corporal están de tal manera fundidos que constituyen un solo ser, una sola naturaleza, una persona, si el cuerpo es la expresión del alma hacia el mundo sensible, la muerte del cuerpo no puede menos de afectar intrínsecamente al alma, la muerte no se puede interpretar como una mera separación entre dos entes completos en sí mismos que al final se van cada uno por su lado. La razón de ser del alma era el cuerpo, destruido éste el alma por ser inmortal queda en un estado «no natural» [45].

41. *Cfr.* **C. POZO**, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, 61-64; **J.L. RUIZ DE LA PEÑA**, *La muerte, destino humano*, Santander 1983; **JUAN DE S. LUCAS**, *Muerte, Inmortalidad, Resurrección*, Burgense, 35/1 (1994), 1-15.
42. **G. MARCEL**, *Homo viator*, Paris 1944, 211.
43. **M. DE UNAMUNO**, *Del sentimiento trágico de la vida*, Obras completas, VII, Madrid 1967, 134.
44. **L. BOROS**, *L'homme et son ultime option*, Paris 1966, 97.
45. *Cfr.* **S. THOMAS**, *In 4 Sententiarum*, d. 44, q. 1.

Efectivamente existe una paradoja, difícil de explicar desde la Filosofía, entre la muerte real de la persona y la pervivencia real del alma. Karl Rahner, por su parte ha intentado una solución a esta paradoja incómoda. Ha propuesto una hipótesis atrevida pero que ofrece cauces de reflexión. La doctrina de santo Tomás ya ve en la esencia del alma una relación trascendental a la materia. Durante esta vida, esa relación se efectúa a través del cuerpo; la persona, el yo está en relación con todo el mundo material mediante el cuerpo. Esa relación ¿desaparece de manera absoluta con la muerte? Rahner piensa que con esta fórmula «separación del alma y el cuerpo» sólo decimos que «el alma en la muerte toma una relación distinta con aquello que acostumbramos a llamar el cuerpo pero no se dice mucho más». La fórmula por sí misma «no dice nada acerca de la pecularidad de la muerte en cuanto es un suceso precisamente del hombre como un todo y como una persona espiritual y, por cierto, un suceso esencial por el que se engendra definitivamente como persona libre. Esta autogeneración definitiva no se produce con ocasión o después de la muerte sino que es momento interno de la muerte misma». Además «el concepto de "separación" queda obscuro [...]. Si el alma está unida al cuerpo, evidentemente tiene una relación con aquella totalidad (una de cuyas partes es el cuerpo) que es la unidad del mundo material [...], la separación de cuerpo y alma en la muerte no significa la simple supresión de esa relación con el mundo de manera que el alma (como se piensa de buen grado a la manera platónica) se hiciera sencillamente acósmica, trascendente al mundo [...]. Con la muerte el alma humana entra precisamente en una mayor cercanía y relación interna respecto del fundamento (difícilmente comprensible pero muy real) de la unidad del mundo en el cual todas las cosas del mundo se comunican entre sí, previamente a su influjo mutuo; y esto es posible precisamente porque el alma ya no mantiene su forma corporal particular [...]. El alma, despojándose en la muerte de su forma limitada de corporeidad y abriéndose al todo participa en la configuración de la totalidad del mundo y precisamente en cuanto éste es fundamento de la vida personal de los otros como seres corpóreo-espirituales».

Así pues, esta relación pancósmica le habría sido inherente siempre mediante el cuerpo. Después de la muerte se haría más actualizada y más amplia. Naturalmente que no hay que interpretarlo como una información substancial del mundo por el alma sino como una relación metaempírica del alma que se sumerge, sin perder su singularidad sino potenciándola, en el fundamento último de todos los seres también de los seres materiales, en el «corazón» del universo. Allí se posibilitaría «una apertura más amplia y profunda y como un desarrollo efectivo de su relación al mundo entero» [46]. Sería el estado definitivo al que siempre tendía, el que presentía en todos sus actos, sea de conocimiento sea de amor. El alma, pues, en la muerte, queda destruida como forma del cuerpo pero simultáneamente entra en las raíces del mundo y vive la plenitud de su relación cósmica con el Ser. Alcanza un nuevo y más alto grado de ser, porque aunque

46. K. RAHNER, *Muerte*, en *Sacramentum Mundi*, T.4, Barcelona 1973, 818-825; para una ampliación, *cfr.* del mismo autor *Zur eine Theologie des Todes*, Schriften zur Theologie, 10, Zurich 1972, 181-199.

quede en relación con lo espacio-temporal queda también substancialmente independiente de ello [47].

Como se puede observar las correcciones del famoso pensador alemán a la fórmula clásica de «separación de alma y cuerpo», aclaran un poco, aunque no demasiado, el sentido filosófico de la muerte. Son más que nada, sugerencias que hacen pensar. Sobre todo intentan eliminar, de alguna manera, el excesivo dualismo platónico-cartesiano y afirmar la permanencia de una cierta vinculación del alma con el mundo que antes de la muerte mantenía a través del cuerpo. Según lo sugerido por Rahner la muerte significaría, por un lado, perfeccionamiento activo desde dentro, un acto por el que la persona toma posesión plena de sí misma, al entrar en comunión con el Fundamento, una plenitud de la realidad personal libremente desarrollada. Por otro lado, no cabe duda que es una ruptura, una destrucción. Sería «simultáneamente el acto de la más radical impotencia del hombre, la más alta acción y el más alto padecimiento en un solo acto [...], la simultaneidad de la máxima voluntad y de la impotencia extrema, del destino realizado y del impuesto, de plenitud y de vacío» [48].

La certeza de morir y la ignorancia del día y de la hora, da a la existencia, supuesta la inmortalidad, una seriedad y una responsabilidad que de otra manera no tendría. La pregunta ¿qué me espera después de esa muerte que ignoro cuándo puede llegar?, es lo suficientemente seria como para inducirnos a una vida éticamente correcta y para que nos preocupe el encuentro con el Infinito. Tanto más que se muere en completa soledad y derelicción, y en la muerte uno asume a solas la responsabilidad de toda su vida. En la muerte concluye todo el «tener». Queda sólo el «ser» [49]. El yo coincide plenamente consigo mismo sin ninguna alienación en lo externo. Está, más que nunca, presente a sí mismo.

El envejecimiento tiene mucho de kénosis, pero es en la muerte donde se alcanza la desposesión total. Ahora bien, esa desposesión total ofrece la posibilidad de la perfecta posesión. Es el poder transformador de la muerte. Hace que la vida pueda verse como una peregrinación hacia un encuentro con la Plenitud que sólo la propia libertad humana puede frustrar, si se niega a aceptar el Amor.

Es también interrogante la tendencia incoercible que todos tenemos a vivir, a vivir siempre, no a una vida sin término en la Tierra que carecería de motivaciones y de sentido, sino a una vida distinta en la que alcancemos una plenitud y con ella una felicidad. Nuestro espíritu es extraño. Tiene un sitio propio aquí en el

47. Por la dificultad que presenta «la separación del alma y el cuerpo», algunos teólogos han defendido que en la muerte muere todo el hombre, cuerpo y alma, y que luego Dios realiza una nueva creación de cuerpo y alma que sería la resurreccción. No deja de extrañarnos semejante planteamiento porque entonces el nuevo ser «recreado» sería *otro*, no el que murió, *cfr.* C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, 97-101. I. Ellacuría le atribuye esta teoría también a X. Zubiri, como su posición última. *Cfr.* X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, Presentación* de I. Ellacuría, Madrid 1986, XVIII. También se adhiere a esta teoría Pedro Laín Entralgo. Frente al *«non omnis moriar»* de Horacio, establece el *«omnis moriar»*, pero también *«omnis resurgam»*, cfr. *Cuerpo y alma*, Madrid 1991, 273 ss.

48. K. RAHNER, l. c.

49. *Cfr.* G. MARCEL, *Presence et inmortalité*, Paris 1959; *Être et avoir*, Paris 1935.

mundo pero su esencia está hecha de aspiraciones a la trascendencia, de esfuerzos hacia un destino desconocido, de esperanza y atractivo por una realidad que presiente. Blondel en *L'action* demostró que en todos sus actos de voluntad, el hombre quiere siempre más; más verdad, más bien, más amor, más ser. Unamuno lo llamaba «hambre de inmortalidad». «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!» [50] Ese hecho lleva consigo el terror a dejar de ser, y ello nos está indicando que el ser es mejor que el no ser. La muerte nos pone así ante el misterio del bien y del mal. La muerte no convierte la vida en nada, como quiere Heidegger, sino como acto supremo del hombre y su libertad convierte la vida en la posibilidad de alcanzar la plenitud del ser a la que siempre aspiramos, aunque se atisba también la posibilidad de una frustración total, no en la aniquilación del no-ser sino en la alienación total o pérdida total de sí mismo por una mala opción de la libertad. El apogeo de la libertad es el apogeo de la persona. Tendría validez así la fórmula de Platón cuando dice que la vida es una preparación para el acto final de la muerte, porque compromete a fondo la posibilidad de realizar o no el sentido pleno de la existencia humana.

Supuesto que no se da la reencarnación, ni el eterno retorno, teorías que no pasan de ser fábulas ya que no existe ningún dato para fundamentarlas, la muerte nos descubre el sentido lineal e irreversible de la historia de cada uno, y de la Historia Universal. Cada uno vive una sola vez y la misma Historia de la Humanidad por larga que sea, camina hacia un final definitivo en la Tierra. Desde la Física, el segundo principio de la Termodinámica o ley de la entropía, lo confirma sin lugar a duda. El Cosmos camina hacia un equilibrio energético o muerte térmica. Antes de llegar a ese extremo, la vida humana sobre la Tierra se habrá hecho imposible. La aventura humana habrá concluido. Imposible pensar que para nada, que todo fue una mala comedia sin sentido.

Aparece así el error de los que hacían de la misma Historia el significado inmanente y exclusivo de la propia existencia singular. Era la esperanza de los marxistas expresada por Ernst Bloch en su obra *Das Prinzip Hoffnung*, que el mismo genio de la Historia se ha encargado de desmentir. Los que la defendían excluían *a priori* la inmortalidad personal en fuerza de su dogmatismo materialista. Engels para resolver el problema de la muerte segura del Cosmos que se deduce del principio de entropía, intentó rescatar también la teoría de los ciclos eternos o eterno retorno «aunque sea a la vuelta de millones y millones de años» [51].

Está claro, como ya hemos advertido, que el sentido trascendente de la muerte de ninguna manera significa una indiferencia o una pasividad ante los problemas humanos de la Historia. Precisamente porque aceptamos que la vida tiene un sentido trascendente y que se consuma en la inmortal plenitud de la Verdad, del Bien y

50. *Cfr.* M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Obras Completas, VII, Madrid 1967, 132.

51. F. ENGELS, *Dialéctica de la Naturaleza*, México 1961, 17-20 y 243-245. Sobre el tema puede consultarse C. VALVERDE, *El Materialismo dialéctico*, Madrid 1979, 340-356.

del Amor, entendemos que aquí en la Tierra hemos de comprometernos seriamente por realizar cada vez más y mejor la verdad, el bien y el amor. Evadirse de este inmanentismo para refugiarse en un trascendentalismo sería tan equivocado como sumergirse en un inmanentismo sin mirar a la Trascendencia. No rechazamos, pues, el compromiso por la construcción de una Historia humana cada vez mejor, sino la absolutización de la Historia. Sólo la Trascendencia da un valor absoluto a la acción y a la persona humana, pero la persona sólo puede realizar su valor trascendente desarrollándolo ya en la inmanencia. Cuando Feuerbach acusaba al Cristianismo de arrastrar a la evasión y al desprecio de este mundo por aspirar a otro, demostraba no haber entendido el verdadero sentido de la vida y de la muerte en la perspectiva cristiana [52].

Intencionadamente hemos hecho referencia al amor como elemento constituyente de la Trascendencia y, por consiguiente, de la vida humana en la Tierra para así salir al encuentro de la acusación de individualismo que podría brotar de la consideración, a la que también hemos aludido, de la soledad de la muerte y de la responsabilidad singular e irremplazable. Nunca se realizará la persona humana si no es en el amor a los demás porque tanto somos cuanto nos damos. Si aquí no ampliamos este concepto es porque lo hemos de tratar extensamente en el capítulo siguiente. Pero sí tenemos que citar de nuevo a Gabriel Marcel que dice: «¿Se puede concebir una sobrevida real de personas sin apelar a la Trascendencia? Me parece que mi respuesta sería la siguiente: no hay amor humano digno de este nombre que no constituya a los ojos de aquel que lo piensa, a la vez una prenda y una semilla de inmortalidad; pero por otra parte, no es posible, sin duda, pensar este amor sin descubrir que no puede constituir un sistema cerrado, que se sobrepasa en todos los sentidos, que exige en el fondo, para ser plenamente él mismo, una comunión universal fuera de la cual no puede satisfacerse y está abocada, en fin de cuentas a corromperse y a perderse; y esta comunión universal, ella misma no puede apoyarse más que en el Tú-absoluto» [53]. Lo que se puede expresar, de otra manera, diciendo que una supervivencia de personas es inexplicable sin un Ser último y plenificante que sea Amor.

Es también el hecho de la muerte lo que nos da la conciencia más evidente de nuestra limitación, finitud y dependencia. No está en manos del hombre vivir o morir, *«qué querer hombre vivir/ cuando Dios quiere que muera/ es locura»* dice el poeta medieval Jorge Manrique en sus *Coplas*. La inteligencia, la libertad, el amor y cuantos dones tenemos nos vienen dados y un día nos veremos privados de ellos porque no eran nuestros. No somos dueños de la vida y de nuestras cualidades. Somos administradores. Por eso no es lícito el suicidio, ni aceptar ese suicidio que

52. El libro de Feuerbach, *La esencia del Cristianismo*, confunde continuamente la representación psicológica que algunos hombres hayan podido hacerse de la religión con la realidad de lo que es la religión. Que haya habido personas o corrientes espiritualistas que asociaban la fe en la inmortalidad con el desprecio por los valores humanos, sólo quiere decir que lo religioso puede interpretarse de manera equivocada, como tantas otras realidades humanas, políticas, sociales, jurídicas, artísticas, etc.

53. G. MARCEL, *Homo viator*, Paris 1944, 212.

con término eufemístico llamamos ahora *«eutanasia»* o *«derecho a una muerte digna»*. La impotencia ante la muerte nos hace comprender que cada uno no es el fundamento de sí mismo, ni la norma última de los valores, que la vida auténtica no consiste en hacer lo que a cada uno se le antoje, como si la vida no poseyese más sentido que el que cada persona quiera darle. La vida, al final, me es quitada como al principio me fue dada. Ante eso mi libertad no puede nada.

Por fin digamos que la muerte nos muestra con elocuencia irrefutable, la igualdad de todos los hombres. Ya Horacio escribía: «*Pallida mors, aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turres*» (la pálida muerte, llama lo mismo a las chozas de los pobres que a los palacios de los reyes)[54]. Nos despoja de todo a todos y nos pone de cara a la Trascendencia a solas con nuestra responsabilidad personal. A todos por igual.

Por todos estos motivos se ha dicho que la muerte es maestra de la vida.

54. **HORACIO**, *Carminum*, l. I, IV.

IX

LA PERSONA EN LA COMUNIDAD HUMANA

El siglo XX pasará a la Historia como una edad atormentada a pesar del ingente progreso material y de los muchos descubrimientos valiosos. Las dos guerras mundiales que, en realidad, fueron una misma guerra en dos etapas, la revolución soviética de octubre de 1917, los millones de muertos, las deportaciones masivas, los campos de concentración y de exterminio, las cámaras de gas, los trabajos forzados, las persecuciones policíacas, el fantasma amenazador del comunismo y el más terrible aún de las bombas atómicas, han sido algunos de los factores determinantes de la historia de este siglo. En la segunda mitad, cuando las democracias liberales resultaban triunfantes, proclamaban los derechos humanos y parecía anunciarse una época feliz, un capitalismo feroz y egoísta muy desarrollado, provocaba las enormes desigualdades sociales, la injusta distribución de las riquezas, millones de gentes sin trabajo, la extensión de la drogadición, los millones de niños estrangulados en el seno de sus madres, la explotación de los países débiles por los países poderosos, el hambre en extensísimas regiones, el terrorismo, la sexomanía. Si quisiéramos buscar un común denominador a todos estos fenómenos dolorosos de nuestro tiempo parece que tendríamos que decir que ha sido *el desprecio a la persona humana*.

Es verdad que, al menos en el mundo occidental, las formas externas en las relaciones humanas han mejorado, que casi todos queremos el respeto y la convivencia en paz, que ha subido el nivel económico de vida para la mayoría de los ciudadanos, pero no creemos exagerado afirmar que, de manera general, hay un factor dominante que rige todavía casi todas las relaciones humanas: *el egoísmo*. En las sociedades capitalistas del siglo XIX se decía: «cada uno que mire por sí y al último que se lo lleve el diablo». En las sociedades industrializadas del siglo XX no se dice eso pero se practica. Las sociedades actuales son sociedades dominadas principalmente por la economía, por el afán de lucro, por la obtención del máximo beneficio, por la ganancia a toda costa, en suma, por el egoísmo a costa de los demás

El dios omnipotente de estas sociedades es Mammón. No hay campos de exterminio, pero subsiste un egoísmo extorsionador y exterminador de millones de personas, que viven en la alienación del tener, o en el drama de no tener lo necesario. Todavía muchos no han descubierto que es más importante *ser* persona que *tener* dinero. ¿De qué le sirve a un hombre estar cargado de dinero si no sabe ser buen esposo, buen padre, buen amigo, buen ciudadano? Todavía no se ha descubierto que el confort de vida material no siempre lleva consigo la liberación del hombre sino más frecuentemente su degradación espiritual. Todavía no se ha descubierto que nos hacemos personas y hacemos personas a los demás en el respeto, la apertura, el amor, la ayuda, la comunicación con los otros, con tal de que se entienda correcta y profundamente tal comunicación.

En los capítulos precedentes de este libro hemos expuesto lo que es la estructura óntica de la persona. En éste queremos enunciar unas orientaciones, fundadas en la realidad, que enseñen, a quien lo estudie, a ser persona, a desarrollar su persona en toda la plenitud y belleza de esa palabra. La situación moralmente caótica de nuestras sociedades, el desencanto creciente en los países capitalistas, el eclipse de los valores espirituales, la falta de ilusión y el vacío existencial, la amenaza de nuevas dictaduras, las espantosas injusticias, sólo podrán superarse si las personas saben y quieren vivir como personas, pero esto sólo es posible si saben entrar en comunicación con las otras personas. Los centros de enseñanza, en general, instruyen a los jóvenes en ciencias pluriformes. Las universidades les dan una carrera para con ella ganar dinero. Nadie les enseña la suprema sabiduría de ser personas. Debería hacerlo la familia, pero es lo cierto que con mucha frecuencia o no sabe, o no puede, o no quiere. Tenemos, pues, especialistas en todo pero tenemos pocas personas. Diógenes podría volver al ágora bulliciosa al mediodía, con su linterna, y clamar: «busco un hombre».

1. Entre individualismo y colectivismo

Las filosofías de la Modernidad, sobre todo desde Descartes y Kant, han sido, por lo general, subjetivistas. Puesto que Kant se hizo la ilusión de que había destruido la Metafísica del ser y encontró discípulos ingenuos que le creyeron, aparecieron las Metafísicas idealistas del Yo y de la inmanencia epistemológica. Reaccionó contra ellas Kierkegaard, en el siglo XIX, pero desde un subjetivismo fideísta aún más acentuado. Fue así uno de los maestros del Existencialismo angustiado y solipsista del siglo XX. El ápice del subjetivismo vitalista lo alcanzó Nietzsche que ha sido y es uno de los indiscutibles maestros de nuestra época. Para él nada tiene valor más que las decisiones de cada voluntad en orden a la expansión de la vida, al poder y al dominio. Los intentos por liberar a la Filosofía del subjetivismo, como la Fenomenología de Husserl con su consigna *zurück zu den Sachen selbst* (vuelta a las cosas mismas), o el Positivismo y el Neopositivismo que pretenden atenerse únicamente a los datos empíricos y a la lógica, o no han superado la inmanencia (Fenomenología), o no han dado una explicación adecuada de la persona (Positivismo) y por ello no han podido generar un humanismo.

Por su parte, el liberalismo dominante en los siglos XIX y XX de imborrable impronta roussoniana, es también individualista. Rousseau decía en la *Profesión de fe del Vicario saboyano*: «No tengo más que consultarme sobre lo que quiero hacer: todo lo que yo *siento* que está bien está bien, lo que yo siento que está mal está mal; el mejor de todos los casuistas es la conciencia» [1]. Al principio de su *Emilio* escribe: «El hombre natural es todo para él, es la unidad numérica, el entero absoluto que no tiene relaciones más que con él mismo o con sus semejantes» [2]. El ideal del hombre sería el «estado natural», un estado asocial, en el que cada uno viviese en plena libertad pero, como eso no es posible, el hombre se une a los demás mediante un pacto social, constituido de tal manera que cada uno quede dueño de sí mismo y en la máxima libertad, sin más límite que la libertad de los otros [3].

El liberalismo roussoniano se fundió con el capitalismo, nacido de la revolución industrial y del libro de Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776). Los principios del propio interés, de la división del trabajo para obtener mayores beneficios, de la oferta y la demanda, del libre desarrollo, del no intervencionismo del Estado, de «la mano oculta» que lo equilibrará todo, provocaron el ansia de enriquecimiento a toda costa y el individualismo salvaje del primer capitalismo que aún perdura.

No es extraño, pues, que dadas todas estas circunstancias desconcertantes e inhóspitas, el hombre moderno se haya aislado y se haya introvertido en su individualidad. Ha aceptado y ha querido afirmar su individualidad como mónada entre las mónadas para sentirse individuo y con frecuencia lo ha buscado por el dominio del señor sobre el esclavo, como ya lo vio Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, aunque enmascarado ahora ese dominio de maneras muy diversas y sutiles.

Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla. El individuo al mismo tiempo que no ve al hombre más que en relación consigo mismo, hace de su yo singular el centro supremo de interés, se aliena en el «tener» y en el «acumular» y se dispersa abandonándose al flujo superficial de sus percepciones, de sus emociones, de sus reacciones, arrastrado por una fantasía fácil y excitante. «Dispersión y avaricia, he aquí los dos signos de la individualidad» tal como la diagnostica Mounier [4]. El egoísmo individualista ha sido y es una de las más graves enfermedades de nuestro tiempo y una equivocada solución al problema del hombre.

Precisamente porque esta solución era equivocada se produjo, como correctivo, la extremada reacción opuesta: el colectivismo que tomó dos formas principales: el marxismo y el fascismo. En los colectivismos la persona humana cree haber solucionado el problema de su soledad sumergiéndose y dejándose llevar por una sociedad toda ella dirigida por un Partido y un líder carismáticos, seguros de poseer el sentido de la Historia. Cuanto más compacto, más uniforme y más poderoso sea el

---

1. J.J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, l. IV. *Profession de foi du vicaire savoyard.*
2. *O.c.* l. I.
3. Es la idea central de su obra *El Contrato Social.*
4. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, Oeuvres, I, Paris 1961, 525.

grupo dirigente ofrecerá mayor seguridad. Ya no existe la soledad, ni la angustia vital porque el Partido y su líder tienen soluciones seguras para todo. Basta con que cada uno siga las consignas del Partido para liberarse de la responsabilidad ante la existencia. Si el Partido alcanza el Poder, la sociedad queda formada y uniformada por la colectividad de individuos dóciles, sin relieve y sin diferencias. El Estado se hace todopoderoso, se autoglorifica y los ciudadanos viven del Estado y para el Estado. Mussolini dijo en su discurso en la Scala de Milán el 28 de octubre de 1925: «Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado». Los colectivismos son pesimistas con respecto a la persona, por eso la someten a lo colectivo y al Estado que lo representa. Los colectivismos desarrollan y utilizan la Técnica y la consiguiente prosperidad material como un elemento más para la seguridad de los individuos. El Estado es la Providencia eficaz que bajo sus alas acoge y cuida a todos los individuos con tal de que éstos no disientan de la ideología dominante. Se establece la fusión de la persona con *el todo* que abarca la masa organizada de todos los hombres y funciona con absoluta seguridad. Es el triunfo de lo universal sobre lo singular, de lo abstracto sobre la persona existente. Una propaganda perfectamente dirigida y estudiada contribuye a la uniformidad de todos.

Ambas concepciones de la persona, el individualismo moderno y el colectivismo moderno, son respuestas diversas a una situación de derelicción e inseguridad en que se ha quedado el hombre actual, sobre todo al perder la fe en las respuestas cristianas. Hoy sabemos que los dos sistemas están fracasados porque se han demostrado incapaces de generar una vida verdaderamente humana. El hombre solo y cerrado en sí no es hombre, es un átomo indiferenciado de una colectividad que en muchos casos se le aparece como indiferente o como hostil. Por mucho que crea que cerrándose en sí, en su interés y en su tener, se afirma como sujeto, está viviendo una ficción fundamental, no evoluciona como persona hacia una vida adulta de comunión y solidaridad, permanecerá substancialmente infantil.

En 1938, Martín Buber escribía: «No obstante todos los intentos de galvanización, el tiempo del individualismo pasó ya». Con respecto a los colectivismos y en plena ascensión irresistible de las dictaduras añadía: «El colectivismo se halla en la cima de su desarrollo aunque ya se muestran aquí y allá algunos signos de relajamiento» [5]. En esto acertó. Los grandes colectivismos se hundieron víctimas de sus equivocaciones, sobre todo del intento de disolver la persona en la totalidad. Eran sistemas demasiado antinaturales y contra la Naturaleza no se puede. Ya Horacio escribía: «*Naturam expelles furca, tamen usque recurret*» (puedes ahorcar a la naturaleza; pero acabará por retornar) [6]. El individualismo está también fracasado como concepción de la vida humana, pero no acertó Buber al darlo por terminado en 1938. Al contrario pervive con fuerza desmesurada en las democracias liberales porque aún no se ha encontrado, o no se ha querido encontrar, un sistema alternativo.

Las democracias liberales que pretenden fundamentarse en la voluntad popular y en las libertades públicas, conservan no pocos rasgos de los Estados colectivistas y dictatoriales, como ya lo denunciaron Proudhon y sus sucesores. En estas democracias legisla el Partido que impone a sus parlamentarios la disciplina de voto, gobierna el Partido, y procura controlar también el poder judicial. Las minorías son acalladas por las mayorías. Se dice que democracia es participación, pero es lo cierto que en ella los ciudadanos no participan más que emitiendo un voto, cuando hay elecciones, sin conocer a casi ninguno de los candidatos a los que votan. ¡Bien pobre participación! Se puede decir, no sin ironía, que también el pueblo «reina pero no gobierna».

La prepotencia del desarrollo económico y los dueños del dinero tienen, con frecuencia, más poder que los mismos Estados y el poder económico condiciona o determina también la política, y así sucede que los ricos son cada vez más ricos y los pobres son cada vez más numerosos y más pobres. Marx lo había entrevisto y en eso no se equivocó. Las sociedades capitalistas se han hecho insolidarias e inhumanas. Se han demostrado de todo punto ineptas para resolver las gravísimas contradicciones e inhumanismos de las sociedades del capitalismo avanzado y para crear sociedades más humanas en las que toda persona puede desarrollarse como persona.

Ha demostrado una corta visión de la Historia el profesor norteamericano, de ascendencia japonesa, Francis Fukuyama cuando ha defendido que en la sociedad liberal la Humanidad ha encontrado el punto máximo de desarrollo y el fin de la Historia, en cuanto que con ella cesan las contradicciones dramáticas que la habían hecho avanzar y no se atisban sistemas alternativos al liberalismo [7]. No sabe que, por fortuna, el espíritu y la libertad humana son capaces de infinitas innovaciones en busca de más verdad y de más bien. No podemos admitir el fin de la Historia en un sistema tan insuficiente como el Liberalismo capitalista.

Las sociedades sólo serán más humanas cuando se difunda una nueva y adecuada comprensión de la persona. Lograrlo será difícil porque el mastodonte capitalista modela a los hombres como los necesita: avaros, individualistas, competitivos, empiristas, superficiales y hedonistas. Conseguir esa nueva y adecuada comprensión de la persona debería ser el intento de toda verdadera *Antropología Filosófica*, y de toda verdadera Pedagogía, porque las sociedades no se transforman por las revoluciones sino por la educación. «*Puerilis educatio, renovatio mundi*» decía el padre Juan Bonifacio, un gran pedagogo jesuita español del siglo XVI: «La educación de los niños es la renovación del mundo».

2. Hacia una nueva comprensión de la persona

Al mismo tiempo que predominaban individualismo y colectivismo como interpretaciones del hombre, lenta y tímidamente surgía en el ámbito filosófico una comprensión mucho más profunda y completa de la realidad de la persona, ante el inhumanismo de ambos sistemas. «Veo asomar por el horizonte –escribía Martín Buber– con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia humana, un descontento tan enorme cual no se ha conocido jamás. No se tratará ya,

5. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México 1979, 144-145.
6. HORACIO, *Epist.* I, 10, 24.

7. F. FUKUYAMA, *The End of History and The last Man*, 1992.

como hasta ahora, de oponerse a una tendencia dominante en nombre de otras tendencias sino de rebelarse contra la falsa realización de un gran anhelo de la comunidad, el anhelo de su realización auténtica [...]. Su primer paso ha de consistir en desbaratar una falsa alternativa que ha abrumado al pensamiento de nuestra época, la alternativa entre individualismo y colectivismo. Su primera indagación se enderezará a la búsqueda de la alternativa genuina excluida» [8].

La alternativa genuina de la que sentía nostalgia Martín Buber queda expresada en sus obras y en las de un conjunto de pensadores de este siglo. Se llama *Personalismo*. Los filósofos más representativos de este movimiento, aunque con muchas variantes entre ellos, son: Max Scheler, Martín Buber, Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas, Jean Lacroix, Maurice Nedoncelle, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Pierre Teilhard de Chardin, Pedro Laín Entralgo, Dietrich von Hildebrand, Karol Wojtyla, Joseph Tischner y otros.

No pretendemos aquí exponer esta corriente filosófica sino únicamente buscar en las sugerencias de estos autores, aquellos elementos que pueden ayudarnos a lograr una comprensión más adecuada de lo que es el hombre. Sí creemos que la Filosofía que tiene más posibilidades de éxito en el futuro en orden a crear una sociedad más humana es el Personalismo, precisamente por su comprensión de la persona, por la importancia que da a la dignidad de la persona y a la comunicación interpersonal. Por eso nos inspiramos en el Personalismo en orden a proponer una alternativa genuina al individualismo y al colectivismo, en la cual cada persona pueda realizarse plenamente.

Como ya hemos apuntado, se puede decir que en la época moderna el individualismo nace de Descartes. Cuando dijo: «yo pienso, luego yo soy», dio la prevalencia absoluta al yo pensante sobre el ser, le constituyó en punto de partida absoluto. El pensamiento subjetivo constituía a la persona. La línea antropológica de Descartes se continúa en el idealismo trascendental kantiano, ya que según Kant es el sujeto trascendental el que constituye y conforma el objeto del conocimiento. Pero también es verdad que ya Kant intenta restituir una ética filantrópica y por eso enuncia el imperativo categórico moral con aquella fórmula: «Obra de tal modo que trates a la Humanidad, tanto en tu persona como en las de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio» [9]. En esa dirección escribió también Fichte.

Pero ha sido Feuerbach el que ha descubierto la importancia del «tú» y del otro para tomar conciencia del propio yo y de las exigencias psicológicas morales para con los demás. A pesar de su materialismo y de su ateísmo, es un personalista que no comprende al hombre más que en la relación con los demás en la relación yo-tú y en la comunidad. Relaciones que tienen que ser sobre todo de amor: «Yo no existo sin ti; yo dependo del tú; donde no existe el tú, no existe el yo (*kein du-kein ich*)» [10]. «¡No yo, no! Yo y tú, sujeto y objeto, diferentes y sin embargo inseparablemente unidos, son el verdadero principio del pensamiento y de la vida, de

8. **M. BUBER**, *¿Qué es el hombre?*, México 1979, 145-146.
9. **I. KANT**, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, c. III, Werke B.IV, Berlin 1922, 287.
10. **L. FEUERBACH**, Sämtliche Werke (ed. Bolin-Jodl), Stuttgart-Bad Cannstatt [2]1959, VII, 303.

la Filosofía y de la biología» [11]. «La esencia del hombre está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre [...] es el misterio de la vida comunitaria y social, el misterio de la necesidad del tú para el yo [...]. Por eso el supremo y último principio de la Filosofía es la unidad del hombre con el hombre» [12]. «Tú existes solamente si amas; el ser sólo es ser si es el ser del amor» [13]. «Solamente es algo quien ama algo, no ser nada es idéntico a no amar nada. Cuanto más es uno tanto más ama y viceversa» [14]. Las citas podrían multiplicarse indefinidamente [15]. Martín Buber, escribe: «Feuerbach ha iniciado ese descubrimiento del tú que se ha calificado de "revolución copernicana" del pensamiento moderno y de "acontecimiento elemental", tan rico en consecuencias como el descubrimiento del "yo" que hizo el Idealismo y que debe conducir a un segundo nuevo comienzo del pensamiento europeo que nos lleve más allá del principio cartesiano de la Filosofía moderna. A mí mismo me proporcionó en mi juventud el estímulo decisivo» [16].

Feuerbach, pues, descubre la importancia de la intercomunicación humana para la realización de la persona. Su ateísmo voluntarista le lleva a la exageración: «El amor es Dios mismo y fuera de él no hay Dios ninguno. El amor hace al hombre Dios y a Dios lo hace hombre» [17]. Cuando escribe como última frase de *La esencia del Cristianismo: Homo homini deus* (el hombre no tiene más Dios que el hombre) se está refiriendo a un dios que es el género humano. Ése fue su error. Amar a la Humanidad es construirla y construirnos como personas; divinizarla es destruirla y destruirnos como personas.

La intuición fundamental de Feuerbach es válida y es un decisivo descubrimiento que podríamos enunciar diciendo que en el orden ontológico el ser de mi persona se halla constitutivamente referido al ser de los otros, y en el orden psicológico el «nosotros» realiza al yo. La persona no se realiza como persona si no es entrando en comunión con las personas. El encuentro con los otros tiene un carácter eminentemente creador, si se logra que sea un encuentro no con individuos cerrados en sí u hostiles, sino abiertos para poder entrar en comunicación. El niño, primero dice «tú» a su madre y a su padre y en ese tú, al ser acogido por ellos toma conciencia de su «yo». Dice «tú» en el lenguaje afectivo que es el único que entiende y el único en que puede expresarse. Si no encuentra acogida a ese tú que pronuncia, el día de mañana caerá en la neurosis de inseguridad, o de soledad o de incapacidad para las relaciones normales con los demás. Será una personalidad desequilibrada.

11. *Edic. cit.* X, 224.
12. *Edic. cit.* II, 319.
13. *Edic. cit.* I, 26.
14. *Edic. cit.* II, 299.
15. Estudia detalladamente las antropologías de Kant y de Feuerbach **M. CABADA**. *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid 1980; *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid 1975.
16. **M. BUBER**, *¿Qué es el hombre?*, México 1979, 58. Algunas de las frases de Buber son citas de Karl Heim que Buber hace suyas, *cfr.* **K. HEIM**, *Ontologie und Theologie*, Zeitschrift für Theologie und Kirche XI (1930), 333.
17. **L. FEUERBACH**, *edic. cit.* VI, 59.

Si, como acertadamente ha observado Heidegger, el hombre es el único ente en que el ser toma conciencia de sí, entrar en comunicación con otro hombre es entrar en comunicación con el ser consciente de sí y, por lo mismo, capaz de donación de sí mismo, capaz de enriquecer al otro y de enriquecerse a sí mismo en el ser, porque eso tiene la verdadera comunicación humana que nos enriquece mientras enriquecemos. Cuanto damos tanto recibimos y lo que no se da se pierde. En el «tener» nos enriquecemos luchando contra los demás, en el «ser» nos enriquecemos dándonos a los demás y comunicándonos solidaria y profundamente con los demás [18].

Nos comunicamos con los demás, ante todo por el lenguaje. Gracias principalmente a él asimilamos la riqueza infinita de otros espíritus y, por nuestra parte, enriquecemos a los demás, porque el lenguaje, hablado o escrito, es el vehículo sensible de las ideas, de los valores y los sentimientos. Pero para que la comunicación a través del lenguaje sea efectivamente enriquecedora se requieren, en primer lugar, largos silencios de reflexión. De lo contrario, el lenguaje se convierte en frivolidad. Sólo el que calla y reflexiona mucho en silencio tiene algo importante que decir. El silencio es indispensable para que sea posible la verdadera comunicación humana, como los ratos de soledad para la convivencia. Además, se requiere que el lenguaje sea veraz porque la veracidad genera confianza y la confianza escucha y empatía.

Sólo con esas condiciones se establece un diálogo auténtico, comunicativo y creativo. Si no, el diálogo se convierte en un monólogo a dúo.

El diálogo comunicativo requiere también el respeto a la libre automanifestación del otro. Sólo si hay respeto al otro y a su palabra, el otro se experimenta como interlocutor, como un «tú» personal. Sólo si se experimenta dignificado por el respeto toma conciencia refleja de su dignidad. Sólo si experimenta la bondad se confía a la realidad y cree que la realidad es buena. El diálogo, si es auténtico, personifica. El diálogo no puede ser únicamente dialéctica porque en la dialéctica se intercambian razones nada más, pero el diálogo verdadero establece además una corriente de estima y simpatía afectiva sin la cual no es fácil la creatividad y el crecimiento. La relación personal es más que intercambio de ideas.

Pero la comunicación interpersonal no se agota en el diálogo verbal. Se inicia allí pero se completa en el amor. Esta palabra, sin embargo, es tan densa, tan compleja y tan manipulada que necesita antes de nada una clarificación, en cuanto sea posible, para que pueda ser bien comprendida. Se han hecho muchas clasificaciones del amor. Parece correcto decir que hay tres clases principales de amor entre las personas, que los griegos expresaban con tres vocablos distintos: en primer lugar el ἔρος (eros) que es el atractivo instintual que un hombre siente por una mujer o una mujer por un hombre. Podemos llamarle Amor 1 (A1). Este amor es posesivo y excluyente, tiende a poseer en exclusiva a la persona amada. Sartre ha analizado la fenomenología de este amor en su obra *L'être et le néant* [19] con acento pesimista, ya que ve en el amor un conflicto, una seducción e incluso un masoquismo. No es así, pero el eros sí es, a veces, ansioso o turbador al mismo tiempo que placentero. Con frecuencia en nuestras sociedades cuando se habla de amor se entiende sólo atractivo instintual.

18. Ha hecho un exhaustivo estudio histórico y sistemático de las relaciones interpersonales **P. LAÍN ENTRALGO**, *Teoría y realidad del otro,* 2 vols., Madrid 1961. Lo juzgamos un libro definitivo para el estudio detenido de las relaciones interpersonales que en esta *Antropología* no podemos más que apuntar de manera absolutamente insuficiente.

19. *Cfr. L'être et le néant*, Paris ^{5}1943, Part III, 431-503.

Hay otro modo de amor que es lo que los griegos llamaban φιλία (filía) que viene a identificarse con lo que nosotros llamamos amistad. Podemos denominarla Amor 2 (A2). La amistad es una intercomunicación cordial y gratuita, abierta y sin ánimo de posesión, semejanza de puntos de vista, interés del amigo por el amigo, descanso psicológico.

Existe un tercer modo de amor que en griego se expresaba como ἀγάπη (agape) y consiste en una actitud oblativa, desinteresada y gratuita para el servicio y la ayuda a los demás. Llamémosle Amor 3 (A3). Es la expresión más alta del amor humano. Puede incluir a los anteriores pero no necesariamente. Es el amor más constructivo de la persona, porque, misteriosamente, cuanto más da la persona más es ella misma [20].

Teilhard escribe: «la unión diferencia [...]. Sólo el amor, por la buena razón que sólo él acoge y une a los seres por el fondo de ellos mismos es capaz –es un hecho de experiencia cotidiana– de llevar a plenitud los seres, en tanto que seres, cuando los une» [21]. Hemos escrito «misteriosamente» porque no cabe duda que tiene algo de misteriosa esa actitud humana que hace que cuanto más nos olvidamos de nosotros mismos para ayudar a los demás, nos encontremos que somos más de verdad nosotros mismos. Esto no es una consideración piadosa o moralizante sino una realidad óntica, una propiedad del ser humano, verificable por la experiencia.

A propósito de estas tres especies de amor hay que observar que el A1 no es libre, en cuanto que el atractivo instintual por otra persona brota o no brota, aparece o desaparece sin que intervenga nuestra voluntad. El A2 podríamos decir que es semilibre en cuanto que la amistad se puede buscar y cultivar. El A3 es completamente libre, es decir, siempre es posible a una persona ayudar y servir a otra, sean cuales fueren los sentimientos hacia ella. El A3 es, por ello, el más humano y el que debe orientar y dirigir los otros dos. Él es verdaderamente creativo, aunque es claro que pueden darse (o pueden no darse) los tres amores juntos. Este amor que mira sobre todo al bien de los demás constituye la relación más profunda y fecunda que puede existir entre los hombres: la relación yo-tú.

Martín Buber en un bello librito publicado en 1922, estudia con gran finura y penetración psicológica todas las implicaciones y la fecundidad de la relación yo-tú [22]. Recogemos algunas de sus ideas principales:

El hombre está ordenado al hombre y sólo en el otro se encuentra a sí mismo. Sólo transcendiéndose a sí mismo en busca de un tú realiza el hombre su propi

20. El término ἀγάπη es un término bíblico-cristiano, *cfr.* **C. SPICQ**, *Agape dans le Nouvea Testament*, 3 vols. Paris 1958-1959.

21. **P. TEILHARD DE CHARDIN**, *Le Phénomène humain*, Oeuvres, 1 Paris 1955, 291, 295.

22. **M. BUBER**, *Ich und Du* (1922). Más tarde Buber fue explanando su pensamiento en otros escr tos *Zwiesprache* (1929); *Die Frage an den Einzelnen* (1936); *Was ist der Mensch* (1938); *Elemen des Zwiesprache* (1953). En la exposición que sigue nos atenemos principalmente a *Ich und Du*.

ser. Según Buber, el lenguaje se fundamenta en dos «palabras fundamentales» «palabras-principio» o «proto-palabras» (*Grundworte*) que no nombran cosas sino modos de relación entre personas. Son las palabras «yo-ello», «yo-tú», siempre que hablamos nos referimos a un *ello* o a un *tú*. La relación *yo-ello* es impersonal, es experiencia o posesión de «algo».

La relación *yo-tú*, es la relación por excelencia, la relación en sentido pleno. Es el encuentro entre personas, no significa posesión ni manipulación de otro. Significa contemplación y aceptación respetuosa, presencia iluminadora, una relación directa e inmediata, sin mediaciones (económicas, políticas, eróticas, etc.) que obstaculizarían el verdadero encuentro con el *tú*. Es una relación en la que permanece la libertad de cada uno, pero compromete a la persona entera. Cuando de verdad digo *tú* estoy diciendo también *yo*. El *tú* hace al *yo*, en la relación ambos toman conciencia de su ser de personas. Es en ella donde nos sentimos conocedores y conocidos, amantes y amados, es en ella donde elegimos y somos elegidos, donde ejercemos la libertad ante el otro y el otro nos reconoce como libres. En esa relación yo quiero que *tú* seas *tú*, es decir otro que *yo*, y tú quieres que *yo* sea *yo*, otro que *tú*. Así formamos un *nosotros*, que es mucho más que una agregación numérica, es una comunión de personas que descansa sobre la base de la mismidad y de la corresponsabilidad. No se pierde la singularidad, al contrario se potencia. La categoría ontológica que permite dar razón suficiente del *nosotros* es el *entre*, un verdadero existencial en el sentido heideggeriano, pero la realidad más profunda del *entre* es el *amor*, entendido no sólo como sentimiento sino como comunión. Buber a veces llama también al *entre*, espíritu. En cualquier caso es una relación personificante.

Completamente distinta es la relación *yo-ello*. Ésta es una relación posesiva, o de dominio sobre el otro. La tentación es convertir al *tú* personal en un *ello* objeto, neutro, utilizable, manipulable, satisfactorio o explotable. Es la relación señor-esclavo. Por su tendencia objetivadora, la civilización moderna tiende a actuar no según la relación creadora *yo-tú* sino según la relación explotadora *yo-ello*, que reduce o anula la libertad y la personalidad del otro. En la relación *yo-ello* las personas dejan de serlo y se convierten en cosas o, a lo más, en individuos; dejan de ser verdaderos compañeros y se muestran como realidades susceptibles de manipulación, sometidas a un espacio y a un tiempo, es decir, cosificadas. Los absolutismos políticos o económicos y los abusos sexuales son buenos testimonios de esta reducción de la persona a la condición de *ello*. En ellos se produce la cosificación, la despersonalización, la pérdida de la libertad y la masificación. A esa cosificación y despersonalización contribuyen no poco los Medios de Comunicación social que, con frecuencia, realizan un ataque subliminar e inconsciente a la persona para imponerle, sin que se dé cuenta, ideas, gustos, valores, modas, impidiéndola valorar y pensar según criterios objetivos y humanizadores.

Ciertos sistemas de pensamiento han difundido también la concepción de la persona como «ello». *El Marxismo* que interpreta el ser, el pensar y el actuar de las personas en dependencia y función de las leyes férreas de la Economía. ¡La Economía sería la ciencia del hombre «en última instancia»! *Freud y sus discípulos* que vienen a reducir los fenómenos humanos a la actuación inconsciente de la

libido o instinto de placer, y a las represiones y presiones de todo lo enterrado en el inconsciente y en el preconsciente. *Los Estructuralistas* porque consideran todas las manifestaciones de la vida humana (lenguaje, pensamiento, moral, religión, política, Filosofía, Derecho, etc.) como expresiones de una estructura inconsciente, prerreflexiva y colectiva, determinable según rigurosas leyes científicas. La persona deja de ser sujeto activo de la Historia y pasa a ser objeto de la Naturaleza. Lo humano se resuelve en lo no-humano. «El hombre ha muerto» (M. Foucault).

Buber, judío de raza y de religión, dedica una tercera parte de su obra al «Tú eterno» porque piensa acertadamente que la relación *yo-tú*, no se cierra en sí misma, más aún es el camino hacia un *Tú* absoluto y eterno. Un Tú que sea fundamento y término y que por eso dé un sentido y un valor absolutos a la relación humana *yo-tú*. Cada *tú* individual abre una perspectiva sobre el *Tú* eterno. En cada *tú* individual la palabra fundamental invoca al *Tú* eterno. Sin un Dios creador, personal y comunicativo del que todos participamos, difícilmente podríamos comprender y vivir el amor, no existiría la posibilidad de pronunciar con fundamento estable la palabra-principio *yo-tú*. Esa palabra no puede agotarse en ninguna relación humana. Sólo se realiza perfectamente en su relación con el único *Tú* absoluto que por esencia nunca puede convertirse en *ello*. Cuando el *tú* es otra persona humana la relación no puede ser plenificante porque ese *tú*, en cualquier caso, es finito y contingente. De esa experiencia nace algo tan humano como la esperanza de la Plenitud.

Es de la esperanza como existencial humano de lo que debemos decir ahor unas palabras, aunque sean breves, porque los análisis que últimamente se han hecho sobre la esperanza están muy vinculados a la relación interpersonal. Antes que Ernst Bloch en su obra *Das Prinzip Hoffnung* (La esperanza como principio) había hecho un bello análisis fenomenológico de la esperanza Gabriel Marcel[23]. Intenta con ello salir al paso a la filosofía desesperanzada y angustiada d Heidegger y de Sartre. Según Marcel, la esperanza no debe confundirse con e mero deseo, ni con el optimismo, ni con la vitalidad. Presupone un cierto estad de «cautividad», es decir, de espera de alcanzar algo más humano que lo que ya s tiene. La verdadera esperanza se da en el amor personal. Quien espera no dic sólo «yo espero», dice también «en ti» y «para nosotros», porque lo que se espe atañe siempre al que espera y a aquel de quien se espera. Es, por ello, un nuev modo de intercomunión humana *yo-tú*. La esperanza no fuerza al otro, más bie cree en él, cree en su amor. El otro se siente dignificado cuando experimenta qu alguien confía en él y espera de él.

La esperanza es paciente, exige la espera confiada, pero, al mismo tiemp acepta y ama la realidad, sea ella la que fuere. Por eso el esperanzado vive en di ponibilidad a lo real, está abierto a la realidad. La esperanza no es lo mismo que optimismo, pero incluye una confianza serena en lo real. Me indica que pue

---

23. Para el tema de la esperanza en Gabriel Marcel son particularmente interesantes los siguientes critos: *Esquisse d'une phénomenologie et d'une metaphysique de l'esperance* en *Homo viator*, P 1944; *Être et avoir*, Paris 1935; *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 19 *Le mystère de l'être*, Paris 1951. Seguimos principalmente los conceptos expuestos en *Homo viator*.

triunfar de todas las decepciones sucesivas, y que puedo realizar las posibilidades de ser que pide la espera vital. Espera y confianza son los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza. El pesimista es impaciente, no tiene fe en la realidad y des-espera. Ni rebelión contra la realidad, ni aceptación pasiva de ella, tal es la fórmula de la esperanza. La esperanza mira siempre al futuro y lo encuentra abierto. La desesperación lo encuentra cerrado. Por eso la esperanza tiene un hálito profético y también un componente de gratuidad.

Contando pacientemente con el tiempo, la esperanza es también un impulso hacia la Trascendencia. Sea o no sea consciente de ello, el hombre cuando espera busca ser más, o mejor, más ser. Las limitaciones estructurales de nuestro ser y la fuerza gravitatoria que experimentamos hacia la Plenitud nos llevan a esperar en un Tú absoluto, un Tú del cual se puede renegar pero no se puede desesperar. «Desde el momento en que me abismo, de alguna forma, ante el Tú absoluto que, en condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que me prohíbo para siempre desesperar, o más exactamente que atribuyo implícitamente a la desesperación posible un carácter tal de traición que no podría entregarme a ella sin pronunciar mi propia condenación» [24]. Así la esperanza no es sólo un sentimiento, pertenece a la estructura óntica del ser humano.

Las observaciones de Marcel son atinadas. En español decimos: «de ilusión también se vive». Se debería más bien decir: «sólo de ilusión se vive». Uno no es viejo cuando tiene muchos años sino cuando va perdiendo las esperanzas. Cuando una persona ya no tiene esperanzas, psicológicamente está muerta. Por eso decíamos que la esperanza pertenece a la estructura óntica del ser humano. Es la respuesta del ser contingente racional al ser Absoluto. Un signo de su dependencia y de su confianza, en último término, en Él. Por eso Marcel afirma que la esperanza pertenece al ser, no al tener: «Sólo los seres enteramente liberados de las ataduras de la posesión bajo todas sus formas, se hallan en disposición de conocer la divina ligereza de la vida en esperanza» [25]. Reconoce también que «esta liberación, esta exención está llamada a quedar como el privilegio de un pequeño número de elegidos. Los hombres, en su inmensa mayoría, están destinados, según todas las apariencias, a permanecer enredados en las inextricables redes del tener» [26]. Pero es una urgencia denunciar esa desviación de lo humano y presentar la realidad de la vida en esperanza [27].

Existen, como es evidente, otras muchas relaciones humanas, culturales, económicas, sociales, políticas, jurídicas, deportivas, etc. Si nos hemos referido a la relación yo-tú, al amor y a la esperanza, es porque son ellas las que principalmente deberían constituir como el común denominador o la estructura fundamental de toda relación humana.

---

24. **G. MARCEL**, *Homo viator*, Paris 1944, 63.
25. *O.c.* 82.
26. *Ibid.*
27. Cuanto se ha escrito en la Historia del pensamiento sobre la esperanza, con valoraciones críticas y sugerentes ideas personales lo ha sintetizado **P. LAÍN ENTRALGO**, *La espera y la esperanza*, Madrid 1958.

3. La persona en la comunidad familiar

Por lo que hemos dicho en el apartado anterior queda claro que la persona es una realidad dialógica, es decir, una realidad que necesita una relación *yo-tú* para constituirse como persona. El «hombre solo» es una contradicción ontológica. Únicamente en la salida de sí hacia el otro, realiza el hombre su propia y auténtica mismidad. Cuanto más se transciende a sí mismo hacia los demás más actualiza su propia esencia de persona. Cuanto más se entrega sin buscarse, tanto más y mejor se encuentra a sí mismo. Hemos dicho también que esa apertura y esa entrega se verifica, sobre todo, en el amor.

Ahora bien, es un hecho de experiencia continua y universal que el primero y más radical amor que la persona adulta experimenta, si es normal, se orienta hacia la mujer si es hombre, hacia el hombre si es mujer. Es el encuentro heterosexual y el atractivo consiguiente del que nace el enamoramiento, ese estado anímico descrito y cantado miles de veces por psicólogos, artistas y poetas. El hombre y la mujer son seres sexuados y la condición viril o femenina de la persona cualifica todas las actividades del ser humano. La sexualidad es un principio de configuración de la persona en sus variadísimas actividades.

La diferencia de los sexos manifiesta la insuficiencia de cada uno, el varón encuentra en la mujer un conjunto de cualidades de las que él carece, y viceversa. Se necesitan mútuamente para lograr una cierta plenitud. Por eso se sienten atraídos. Confían que en esa relación amorosa hombre-mujer, van a encontrar satisfecha su necesidad de totalidad. Por eso hablan de «para siempre» y «del todo». Es una necesidad de comunión en la que cada uno encuentra la plenitud de su personalidad [28]. Tanto más, que el hombre para la mujer y la mujer para el hombre, tienen mucho de misterio, de un misterio fascinante e inexpresable, por muchas páginas que se hayan escrito sobre él [29]. El atractivo del misterio hace que el deseo de comunidad llegue a ser más profundo y esencial que cualquier otro. Ese atractivo es tanto más real y verdadero cuanto el hombre es más viril y la mujer más femenina. El intento de uniformar las actitudes y los comportamientos de hombres y mujeres (unisex) es una de las anormalidades que brotan en las sociedades cuando pierden el sentido de la realidad. Por ser contra la naturaleza está abocado al fracaso. Como es también una anormalidad, proveniente de causas fisiológicas o más frecuentemente psicológicas, el atractivo homosexual.

Los primeros pasos en la relación hombre-mujer suelen llevar consigo una gran carga erótica, es decir, un vehemente atractivo y un afán de posesión y exclusivismo. De ahí la impaciencia por la entrega mutua y total. Pero ya en el noviazgo es necesario establecer una jerarquía de valores que persevere y dirija después la vida matrimonial, puesto que el noviazgo es una preparación para el matrimonio y la

---

28. Sobre el amor humano pueden verse **M. SCHELER**, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1931; **J. GUITTON**, *L'amour humain*, Paris [2]1955; **P. LAÍN ENTRALGO**, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961.
29. *Cfr.* sobre la mujer **JUAN PABLO II**, *Mulieris dignitatem*, Roma 1988; **F.J.J. BUYTENDIJK**, *La mujer*, Madrid 1970.

familia. El amor erótico y el amor de amistad deben estar subordinados al amor como actitud de servicio y ayuda. Ahora bien, este amor incluye el respeto al otro porque lo que de verdad se ama, se respeta. Si en el noviazgo se cede al impulso erótico que exige una entrega inmediata de los cuerpos, ya no se actúa de manera humana, porque entonces predomina lo erótico, lo instintivo y lo corporal sobre el respeto a la persona en cuanto persona, y se antepone lo placentero, egoísta y posesivo a la actitud de ayuda y respeto mutuo. Se antepone lo corporal a los valores superiores y espirituales, lo que evidentemente es desordenado. Las relaciones sexuales en el noviazgo tienen mucho de utilización egoísta de la otra persona como objeto placentero. Es una convivencia ocasional que satisface el apetito erótico, pero nada más. No es la expresión de un amor debidamente jerarquizado e integrado que lleva consigo el reconocimiento de la dignidad del otro y, por consiguiente, el absoluto respeto. Las relaciones sexuales extramatrimoniales no son naturales, son antinaturales si entendemos lo que en realidad es la naturaleza humana.

Los abusos del erotismo, tan frecuentes en las sociedades capitalistas, la utilización del otro como objeto placentero, la explotación del cuerpo propio o ajeno, el exhibicionismo, la pornografía y tantas otras manifestaciones abusivas son deformaciones antinaturales y despersonalizantes de los que no saben o no quieren establecer una jerarquía de valores humanos tal que ayude a *respetar, respetarse y hacerse respetar*, en otros términos, a vivir la dignidad propia y aceptar la absoluta dignidad del otro. Lo que de verdad se ama se respeta. Pero la sexomanía u obsesión sexual es una neurosis colectiva de las sociedades burguesas, difícil de curar, y hábilmente fomentada por intereses económicos.

El enamoramiento no es fin en sí mismo. Normalmente es una preparación para el matrimonio. El matrimonio es un compromiso de amor por el cual un hombre y una mujer establecen libremente una alianza de ayuda mutua para correr juntos la tremenda aventura de la vida. Ambos de idéntica dignidad como personas, comparten cuanto tienen y cuanto son. El amor conyugal, si es verdadero, exige la entrega total y, por ello, la indisolubilidad. Ésta es una obligación y un derecho natural que dimana de la realidad misma del amor. Las personas son sagradas. El amor total entre ellas nunca puede ser un juego frívolo sino algo absolutamente serio. El hombre no puede utilizar a la mujer y abandonarla cuando ya no le interese, ni la mujer al hombre. Sólo la indisolubilidad del matrimonio defiende la seriedad del matrimonio y la dignidad de la mujer, la del hombre y la del amor. Ni se diga que «cuando se acaba el amor, se acaba el matrimonio». Esa expresión sólo puede decirla quien no ha entendido lo que es el amor, porque si el amor es ante todo donación y ayuda libre, generosa y total, eso no tiene por qué acabarse. Siempre es posible que la esposa ayude al esposo y el esposo a la esposa. Es claro que el ejercicio de ese amor requiere, en muchos casos, no poco sacrificio y abnegación, pero esa precisamente es la prueba más eficaz del verdadero amor.

Las uniones temporales las llamadas «parejas de hecho» vienen a significar esto: Permaneceré contigo mientras me intereses o me satisfagas. Cuando ya no, tú vete por otro camino y yo me iré por el mío. Está claro que no hay amor humano, sólo hay erotismo; no hay respeto, sólo hay egoísmo; no hay entrega definitiva para la ayuda, hay reducción de la persona a cosa utilizable y «tírese después de usar».

En el matrimonio debe darse el atractivo mutuo (A1), debe haber amistad (A2), debe haber una actitud de entrega generosa de servicio y ayuda (A3). Los tres amores pero, como hemos dicho, subordinados los dos primeros al tercero que es el más humano. Pueden mitigarse, con el tiempo, el A1 y el A2 y se deberá procurar que eso no suceda, pero, en cualquier caso, como ya hemos dicho, siempre es posible el A3 porque siempre es posible que una persona comprenda, acoja, perdone, ayude y sirva a otra.

Gabriel Marcel se hacía cargo, hace ya cincuenta años, de «cómo la corriente que llevaba y unía a dos seres dinámicamente puede perder su fluidez de tal manera que las individualidades que todavía hace poco se sentían fundidas, envueltas en el seno de un elemento tutelar y vivificante, se hacen islas, se ofenden en una sucesión de discordancias instantáneas de las que cada una tiene la brutalidad de un golpe» [30]. Pero a este propósito recuerda que es preciso reflexionar sobre el hecho de que el doble resorte de la vitalidad propia de la familia es la fidelidad y la esperanza, «el misterio familiar es un misterio de fidelidad y esperanza: en el origen de la crisis de las instituciones familiares, el análisis descubre un desconocimiento cada vez más profundo de estas virtudes en las cuales se consuma la unidad de nuestro destino a la vez temporal y supraterrestre» [31]. La infidelidad es un desprecio al amor y a la persona. La fidelidad es uno de los deberes más preciosos y urgentes de los matrimonios.

El matrimonio está por sí mismo ordenado a la procreación, es decir, a la transmisión de la vida humana, esa función que merece todo el respeto porque tiene mucho de sagrado y misterioso. El amor conduce a la entrega total y de esa entrega en amor nacen los hijos. Por eso el abuso o la banalización de la sexualidad tiene tanto de inhumano y de inmoral. Los hijos son frutos del amor y como tal deben ser recibidos. No pueden ser producidos artificialmente porque entonces no nacen de la unión de amor. La comunión conyugal constituye el fundamento sobre el cual se edifica después la más amplia comunión de la familia, de los padres y de los hijos, de los hermanos y las hermanas entre sí. Con término muy expresivo lo llamamos *hogar*. El hijo tiene derecho a tener padre, madre, hermanos y hogar, porque sólo así, salvo excepciones, podrá desarrollarse armónica y equilibradamente.

El amor de los padres a los hijos, de los hijos a los padres, y de los hermanos entre sí es algo tan constructivo y tan necesario para la persona que su presencia, su cualidad, o su ausencia deciden, en gran parte el futuro de la persona. Todos sabemos que el niño a quien le faltan las caricias, la ternura, los besos de la madre o la seguridad, la fortaleza, la bondad del padre será el día de mañana un ser inseguro, tímido, agresivo, introvertido o sin jerarquía de valores, en suma, desequilibrado.

30. G. MARCEL, *Homo viator*, Paris 1944, 113. También Mounier ha denunciado los conflictos de la familia burguesa, *cfr.* E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, en Oeuvres, I, Paris 1961, 562ss.

31. *O.c.* 123.

Por el contrario, el niño que disfruta de todo eso se reconocerá a sí mismo como persona, se capacitará para el amor y la alegría, se desarrollará psicológicamente y formará un «super-yo» correcto, modelo psicológico de sus pautas de comportamiento posterior. Cuando en la familia falta uno de los cónyuges, o cuando la familia no convive y no se comunica, cuando en ella no hay interés y sacrificio de todos por todos, aprecio y estima mutua, cuando falta el amor, los hijos corren el riesgo de sentirse frustrados y sufrir graves desequilibrios psicológicos durante toda la vida. La experiencia cotidiana lo confirma.

El hogar familiar es una experiencia única. Sucede una vez y no se repite más en la vida del hombre. Es la presencia palpable y continuada de un verdadero amor que anima las relaciones interpersonales de los diversos miembros de la familia y constituye la fuerza interior que plasma y vivifica la comunidad más entrañable. En la familia cada uno se siente amado por él mismo, gratuitamente, y esa experiencia le ayuda como nada a estimarse como persona y a estimar a los demás como personas. Todos necesitamos ser alguien para alguien. Todos los miembros de la familia, cada uno según su propio don, tienen la responsabilidad de construir, día a día, la comunión de las personas haciendo de la familia la escuela del humanismo más completa y más rica. Eso se logra cuando en el hogar cada uno vive para el bien de los demás. Se destruye en tanto en cuanto los miembros se cierran en sí mismos, en su egoísmo, en su individualidad, o buscan fuera del hogar la comunicación y el afecto que deberían encontrar en él. En la familia, más que en ninguna sociedad, vale el aforismo: «*siempre es mejor amar que tener razón*». Cada miembro de la familia tiene derecho a esperar lo mejor de los demás y la obligación de dar lo mejor que él tiene. Así la familia protege a sus miembros de un mundo que puede resultar extraño o incluso hostil, al cual, sin embargo, también debe estar abierta.

La estructura familiar está ordenada de tal manera que en ella se realice la transmisión no sólo de la vida biológica sino además de los valores humanos, religiosos, morales, culturales, etc. que a la larga constituirán el fundamento más sólido de una personalidad segura y equilibrada. La función paterno-materna empieza con la transmisión de la vida y la generación de un nuevo ser humano, pero no termina ahí. Se tiene que continuar a lo largo de muchos años, tantos cuantos se requieran para que el hijo sepa y quiera orientar el ejercicio de su libertad según tablas de verdaderos valores humanos. Por eso es necesaria de todo punto en la familia la presencia del padre y de la madre. Cada uno en su función son insustituibles. Gadamer recuerda la sugerencia de Gehlen que ha interpretado la creación de las instituciones humanas como la compensación de la deficiente dotación biológica del «animal no estable» que es el hombre [32]. Es verdad. Lo que la Naturaleza por sí misma hace para llevar a plenitud a los seres irracionales, lo hace la educación con las personas humanas.

De ahí que la institución familiar haya tenido en la cultura occidental, y aun en otras, un cierto carácter sagrado, un carácter de necesario respeto a la vida humana y a su desarrollo armónico. El «milagro» del nacimiento de un hijo, increíblemen-

32. **H.G. GADAMER, P. VOGLER**, (ed.) *Nueva Antropología*, I, Barcelona 1975, XVIII-XIX.

te formado, con su enorme complejidad y por sí mismo desde la primera célula en el seno materno, la inocencia del niño, su sonrisa y sus primeras palabras, el despertar de las ilusiones del adolescente o de la iniciativa del joven, son realidades tan misteriosas y bellas que no pueden menos de infundir respeto a la vida humana que tanto tiene de sagrado. «Lo humano no es verdaderamente humano más que allí donde está sostenido por la armadura incorruptible de lo sagrado. Si falta esta armadura se descompone y perece» [33].

La autoridad de los padres en la familia es necesaria no como imposición opresiva o arbitraria sino como guía segura. La autoridad más que una prerrogativa es un servicio ordenado al bien de los hijos, ordenado en particular a ayudarles a hacer un ejercicio responsable de su libertad. Los padres nunca pueden abdicar de ese servicio, muchas veces difícil, so pena de perjudicar gravemente a los hijos.

En las últimas décadas han aparecido movimientos feministas que dicen pretender «la liberación y la promoción de la mujer». Si con eso se quiere decir que la mujer es de igual dignidad que el hombre, que el acceso de la mujer a las funciones públicas es plenamente legítimo y, en muchos casos, deseable, es evidente que esas reivindicaciones son enteramente justas. Si, por el contrario, se pretende que la mujer viva de tal manera que su trabajo o sus ocupaciones fuera de casa obstaculicen o impidan sus insustituibles funciones en el hogar, es evidente que ello redundaría en perjuicio de la misma familia y sobre todo de los hijos, más aún, podría ser un riesgo para la misma estabilidad de la familia, como de hecho lo es en las sociedades actuales. La verdadera promoción de la mujer exige que sea claramente reconocido el valor de su función materna y familiar, como alma de la familia [34]. Otro tanto hay que decir del varón en su función paterna.

La familia, para su perfecta realización, no debe encerrarse en sí misma. Es principalmente de familias en comunicación de lo que se forma la sociedad civil. La familia es como la célula primera y vital de la sociedad. «La familia –dice la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de la ONU (1948)– es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado» (art. 16.3). Gracias a la familia la sociedad se renueva con nuevos miembros, y en ella aprenden esos miembros los correctos comportamientos sociales que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma. Así la familia se abre a las demás familias y a la sociedad, consciente de que no es una mónada aislada sino que tiene una importante función social. Si la persona es para la familia y la familia para la persona se debe decir también que la familia es para la sociedad y la sociedad para la familia. «El destino de toda familia está vinculado al destino de las demás familias y el destino de todas las familias es el destino de la nación [...]. Somos una gran hermandad nacional y el hijo de cada familia es el hijo de todas las familias» [35].

La familia tiene también una función política, en cuanto que son las familias asociadas y solidarizadas las primeras que deben exigir al Estado la defensa legal

33. **G. MARCEL**, *Homo viator*, Paris 1944, 132.
34. *Cfr.* **JUAN PABLO II**, *Encíclica Laborem exercens*, 19, AAS 1981, 627.
35. **J. TISCHNER**, *Ética de la solidaridad*, Madrid 1983, 124.

de la integridad y la estabilidad de la familia monógama, el respeto a sus derechos y a sus deberes. Las familias deben ser protagonistas en la exigencia de una verdadera «política familiar». No pocos Estados modernos sea por ideologías, sea por presiones de grupos sociales han promulgado leyes que atacan con violencia los valores y las exigencias fundamentales de la familia ya que vulneran directamente la estabilidad, la unidad y la fecundidad. Entre tales leyes están las que legalizan el divorcio, las que despenalizan el aborto, las que permiten la eutanasia, las que fomentan los métodos artificiales para el control de natalidad. Los Estados son ampliamente permisivos, en cuanto a la difusión de toda clase de pornografía y de situaciones inmorales que se presentan como naturales, sobre todo en los Medios de Comunicación Social, con la consiguiente corrupción de costumbres y con la incapacitación de muchos jóvenes para ser buenos padres o buenas madres de familia. Permiten el alza insoportable de los precios de las viviendas y la estrechez angustiosa de muchas de ellas, elementos todos que dificultan o imposibilitan la vida de familia. En situaciones tales las familias deben solidarizarse y oponerse al Estado que no cumple con su fin primero que es procurar el bien común y que en cambio perjudica gravemente a la sociedad.

Más aún, el Estado debe reconocer que la familia es anterior a él, que es una sociedad que goza de derecho propio y primordial y que, por ello, el Estado está gravemente obligado a atenerse al principio de subsidiaridad. Este principio dice que el Estado no puede obstaculizar ni impedir que las familias, solas o asociadas, realicen múltiples funciones educativas, sanitarias, culturales, empresariales, religiosas, etc. Y no sólo eso, sino que tiene obligación de favorecer y ayudar esas iniciativas sociales porque el Estado tiene que estar al servicio de la sociedad, nunca la sociedad al servicio del Estado [36].

4. La persona en la comunidad laboral

El trabajo es un elemento tan personalizante y tan comunitario que no podemos menos de decir unas palabras sobre él. Nos cuesta hoy comprender que durante muchos siglos el trabajo, sobre todo el trabajo productivo de bienes de consumo, se considerara como tarea exclusiva de esclavos o de villanos, indigna de hombres libres y que, desde la antigüedad hasta la sociedad burguesa, las clases llamadas nobles se sintieran destinadas exclusivamente a la política, a las armas y a las letras, pero era así y de hecho menospreciaban el trabajo manual, la industria y el comercio y lo consideraban indigno de ellos. Los pensadores utópicos como Tomás Moro o Campanella soñaban sus ciudades como repúblicas de trabajadores, pero se quedaba en utopía [37].

En el siglo XIX y con ocasión, sobre todo, de la revolución industrial se estudió mucho el problema del trabajo humano. Fichte y Hegel entre los filósofos, los eco-

36. Un elenco de los derechos fundamentales de la familia puede verse en la Exhortación apostólica del papa **JUAN PABLO II**, *Familiaris consortio*, 46, AAS 1982, 137ss.

37. Para una historia pormenorizada del concepto y la realización del trabajo, *cfr.* **W. BIENERT, L. BRESS, C.D. KERNIG**, *Trabajo*, en *Marxismo y Democracia, Enciclopedia de conceptos básicos, Economía*, t.7, Madrid 1975.

nomistas David Ricardo, Juan Bautista Say y otros muchos en diálogo con Adam Smith, verdadero fundador de la Ciencia económica, analizaron lo que es, lo que significa el trabajo para la Economía y la sociedad. Pero ha sido Marx el que más ha exaltado el valor del trabajo ya que hace de él la primera necesidad vital, y la importancia del trabajo es la base de todas sus reflexiones. En las sociedades capitalistas –pensaba– el trabajo constituye una alienación del trabajador en sus productos, el trabajo queda transformado en mercancía y, consiguientemente, el hombre que ocupa su vida en trabajar es también una mercancía. Esta alienación es una negación. Debe ser suprimida por una negación de la negación que es la revolución, o expropiación de los expropiadores. En el comunismo triunfante, eliminada la propiedad privada, el trabajo será la primera necesidad vital, la condición para el completo y feliz desarrollo de la esencia humana [38]. Engels, por su parte, confiere al trabajo un valor tan humanizador que hace de él nada menos que el factor determinante en el proceso de transformación del mono en hombre, y, consiguientemente, de la humanización posterior, incluso en la formación del lenguaje [39].

No cabe duda que la extensa difusión e influencia del Marxismo teórico y práctico, en este siglo XX, ha contribuido a una nueva consideración y valoración del trabajo. Aunque no ha sido sólo el Marxismo. El desarrollo industrial durante el siglo XIX y sobre todo en el XX hizo que apareciera una nueva aristocracia, la del dinero obtenido con la industria y el comercio. Las modernas sociedades industriales están montadas sobre el trabajo y sus consecuencias, y ya ningún trabajo se considera envilecedor. La ONU ha reconocido y proclamado que «toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo» [40].

También en el Personalismo, de origen cristiano, se ha verificado un descubrimiento del valor del trabajo en la realización de la persona y desde él se ha hecho una crítica a falsas concepciones del trabajo [41].

Prescindiendo de aspectos sociológicos o económicos podemos entender por trabajo, de una manera general, todo tipo de acción creativa realizada por el hombre. Mounier distinguía entre trabajo y actividad porque entendía, de manera parecida a Adam Smith, que el trabajo llevaba siempre consigo un carácter fatigoso y penoso, no así la actividad que sería superior y agradable. No parece que hoy pueda considerarse el trabajo bajo la perspectiva de esfuerzo doloroso. Más en concreto, podría darse otra definición del trabajo diciendo que es una aplicación de las energías humanas a una tarea socialmente estimada, sea en el orden intelectual o cultural, sea en el productivo o económico. También puede definirse como el ejercicio de las facultades humanas sobre objetos exteriores para comunicarles utilidad y va-

38. Marx trata el tema del trabajo en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, 1844; y mucho más amplia y técnicamente en *El Capital*.

39. **F. ENGELS**, *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, en *Dialektik der Natur*.

40. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 23.1.

41. *Cfr.* **E. MOUNIER**, *Note sur le travail*, en Oeuvres, I, Paris 1961, 277-285; **JUAN PABLO II**, Encíclica *Laborem exercens*, (1981); **J. TISCHNER**, *Ética de la solidaridad*, Madrid 1983.

lor, a fin de que puedan servir para satisfacer las necesidades vitales, permitan realizarse como personas, contribuyan al progreso social, etc. No son trabajo *humano* los actos inhonestos como el robo, la explotación del hombre por el hombre, el ejercicio de la violencia, la producción y venta de drogas, la trata de blancas, etc.

El trabajo es un *actus personae*, en él participa el hombre completo, su cuerpo y su espíritu, independientemente de que sea un trabajo manual o intelectual. En la actividad laboral el hombre tiene que poner en juego y desarrollar no sólo su fuerza física sino sus potencialidades de iniciativa, de intuición, de creatividad, de previsión, de organización, de disciplina, de constancia, de concentración, de superación, de rectificación, de progreso, etc. Son posibilidades que quedarían estériles o sepultadas si no fuera por el ejercicio del trabajo. Así aparece la importancia del trabajo en el desarrollo de la persona. De ahí el derecho que toda persona tiene a que primero la sociedad y si no el Estado le faciliten puestos y medios de trabajo. Son merecedores de todo elogio cuantos crean puestos de trabajo y abren posibilidades a los trabajadores.

El valor del trabajo humano no se deduce, en primer lugar, del tipo de trabajo que se realiza sino del hecho de que quien lo ejecuta sea una persona. Las fuentes de la dignificación humana que el trabajo confiere no deben buscarse principalmente en su dimensión objetiva sino en su dimensión subjetiva. Está claro que también el trabajo objetivo puede tener un mayor o menor valor humanizador, una cualificación distinta, pero lo decisivo en cuanto al desarrollo de la persona es el trabajo en cuanto actuación del sujeto. En ese sentido todo trabajo es digno y dignificante. En verdad no hay trabajos nobles y trabajos serviles. Así se ve que carece de fundamento y es perjudicial la división de los hombres en clases sociales que se hacía, y aún se hace, según la calidad del trabajo que se realice. El trabajo está en función de la persona, no la persona en función del trabajo.

De ahí también se deduce que ni el trabajo ni el trabajador, sea quien fuere, puede ser tratado como una mercancía que se compra y se vende. De hecho es normal, aún hoy en las sociedades capitalistas, que se hable de un «mercado de trabajo» o de una «fuerza necesaria para la producción» con lo cual se reduce la persona a un modo de cosificación y anonimato, importa su trabajo, su fuerza, no la persona; la persona interesa sólo en cuanto instrumento de producción y tanto vale cuanto dinero vale su eficacia en la cadena de la producción. Es una injuria al trabajador, porque se le pospone al producto.

Mediante el trabajo, el hombre domina la Naturaleza y con ello la pone al servicio de todos. La arranca sus secretos, la transforma, la adapta a sus necesidades, se puede decir que la ennoblece al humanizarla, al inscribir en ella sus cualidades humanas. Hay el riesgo de que de las fábricas y las empresas salga la materia ennoblecida y en cambio el trabajador puede salir de allí envilecido o alienado porque en la fábrica o la empresa sea considerado como un mecanismo más de la cadena de producción y no sea tratado como persona. Pero en una correcta filosofía del trabajo hay que afirmar que si la Naturaleza queda ennoblecida por el trabajo es más verdad que el trabajador se ennoblece con el trabajo, más aún, que el trabajo es uno de los más indiscutibles títulos de nobleza.

Al dominar la Naturaleza y ponerla al servicio de los hombres, los trabajadores, sean de la clase que sean, están colaborando, lo sepan o no, a la evolución ascendente y al perfeccionamiento del mundo y de la sociedad; con términos teilhardianos a la antropogénesis y a la sociogénesis. La evolución realizó por sí misma, por las energías programadas en la materia primordial, el desarrollo de la Naturaleza hasta que apareció el hombre. Pero desde que apareció el hombre y fue capaz de iniciativa laboral, la evolución humana se ha desarrollado principalmente mediante la colaboración libre del hombre por el trabajo. Sin duda, en el proyecto del Creador es así como la Humanidad debe crecer ininterrumpidamente hacia más ser. El trabajador colabora con Dios en la evolución.

El instrumento decisivo para la interpretación y dominio de la Naturaleza ha sido la observación, la experimentación y la Matemática. Fue Galileo Galilei (1564-1642) el que con esos datos configuró el definitivo método científico[42]. De él ha nacido la Técnica, ese complicadísimo hecho cada vez más dueño de la Naturaleza y, al mismo tiempo, el desarrollo técnico ha causado profundas transformaciones y conmociones sociales, políticas, morales y religiosas. La Técnica ha creado innumerables instrumentos que sirven de ayuda inestimable al trabajo del hombre. Ella le facilita o le ahorra el esfuerzo, perfecciona el trabajo, lo acelera y lo multiplica. También es verdad que la Técnica puede volverse contra el hombre como cuando la máquina es más estimada que la persona, o le quita la satisfacción del trabajo bien hecho, o le priva del estímulo para la creatividad y la responsabilidad, o suprime puestos de trabajo y provoca el paro laboral, o, en fin, esclaviza al hombre al servicio de la máquina. El riesgo más grave de la Técnica ha sido y sigue siendo su desvinculación de la Ética. La prepotencia de la Técnica da la impresión de que es lícito al hombre hacer cuanto técnicamente es posible hacer, desde la manipulación genética a la bomba atómica. El desarrollo técnico no ha sido debidamente acompañado por el desarrollo ético, de ahí que Heidegger haya visto en la Técnica la expresión actual de la voluntad de poder nietzscheana. Por eso con frecuencia, la Técnica se vuelve contra el hombre[43].

En las sociedades industriales existe otro peligro: el de la especialización. Dada la enorme complejidad de la industria, se requiere la división y la especialización en el trabajo. El especialista es aquel que domina perfectamente una parcela, generalmente muy pequeña, del saber o del poder. Está claro que si no procura con vigilancia cultivarse en otras áreas de la cultura y sobre todo de las ciencias humanas puede convertirse en un sabio que sólo sabe una cosa.

El trabajo humano debe ser recompensado con una retribución que permita vivir dignamente al trabajador y a su familia. Esa retribución no es el valor de una

---

42. *Cfr.* **G. GUSDORF**, *La révolution galiléenne*, Paris 1964.

43. Han hecho una crítica muy incisiva de las sociedades tecnificadas los pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, *cfr.* **T. ADORNO-M. HORKHEIMER**, *Dialektik der Aufklärung*, 1947; **M. HORKHEIMER**, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1967; **H. MARCUSE**, *Eros and Civilisation*, 1955; *One dimensional man*, 1964, *Soviet Marxism*, 1958; **J. HABERMAS**, *Erkenntnis und Interesse*, 1968; *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, 1968; *Theorie und Praxis*, 1963. De todas estas obras hay traducciones españolas.

mercancía sino un derecho personal. También aquí hay que recordar lo que se escribe en la *Declaración Universal de los Derechos humanos*: «Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social» (art. 23.3). Coincide aquí esta *Declaración* con la Doctrina Social de la Iglesia en exigir para el trabajador un salario suficiente para atender a todas sus necesidades y a las de los suyos aunque contando también con las circunstancias de la empresa y de la economía, en general [44].

Pero además de ser un medio honesto de vida que merece una justa remuneración, el trabajo debe ser considerado y ejercido, para que obtenga todo su valor personalizante, como un servicio a la comunidad. El trabajo es una forma particular de diálogo. Con él los hombres intercambian productos que sirven para el bien de los demás. Los productos adquieren un valor significante; consciente o inconscientemente se trabaja para los otros. El trabajo supone un cierto acuerdo social de vivir unos para otros. Los alimentos con que nos mantenemos en la existencia, los vestidos con que nos cubrimos, los medios de locomoción en los que viajamos, la sabiduría del médico que nos cura o del abogado que nos defiende, y así indefinidamente, han sido preparados por el trabajo de otros para nuestro servicio. Es pues el trabajo un excelente y cualificado modo de solidaridad. La solidaridad no consiste en vivir *con* otros sino en vivir *para* otros. Es ese el más real y profundo sentido ético del trabajo.

Naturalmente, que para que el ejercicio del trabajo sea en realidad creador de humanismo deberá realizarse con este espíritu de servicio y de ayuda, no por el mero egoísmo de ganar un dinero. El trabajo, como el diálogo, puede ser verdadero o falso. El trabajo tiene también su verdad. El trabajo verdadero es el que está realmente al servicio de la vida de los hombres; sólo así se libera de la alienación del tener y pasa a ser un modo humano de ser. No son muchos los que en las sociedades capitalistas han descubierto esta realidad y, por eso, para muchos, el trabajo actualmente no es humanizador, sigue siendo una alienación y un sufrimiento que se acepta por necesidad o por ambición de tener más. El afán de tener lleva a muchos de los que trabajan, sea en el puesto que sea, a considerar el trabajo sólo como un medio de ganar dinero o más dinero y así ponen su esencia en el tener, en el dinero, en algo extraño al ser mismo de la persona. Es otro modo de alienación.

La solidaridad por el trabajo significa también una tradición en el sentido etimológico de la palabra. Las generaciones pretéritas han trabajado y han ido entregando sus conquistas, sus descubrimientos, su sabiduría a las generaciones siguientes. Gracias a eso se ha logrado una acumulación de saberes y de poderes de

44. He aquí un pasaje célebre de la encíclica *Quadragesimo anno* (1931) de Pío XI: «Ante todo, al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir el sustento suyo y de su familia. Es justo, desde luego, que el resto de la familia contribuya también al sostenimiento común de todos [...] pero no es justo abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer». AAS 1931, 200.

los cuales nos beneficiamos nosotros y, lo que nosotros logremos beneficiará a los venideros.

Los ilustrados del siglo XVIII tenían como uno de sus dogmas inconcusos el del progreso indefinido de la Humanidad. Hegel lo puso en forma de dialéctica. No podemos hoy afirmar tanto porque la Historia es obra de la libertad y la obra de la libertad es imprevisible, pero sí podemos afirmar que estamos en un proceso creciente, aunque titubeante, del dominio de la Naturaleza por la Técnica y por la racionalidad. Este crecimiento se ha hecho posible porque recibimos una riquísima herencia del pasado, sobre él avanzamos y, además, en el mundo actual nadie trabaja ya solo sino en vinculación con muchos: la reflexión se ha hecho correflexión, la labor se ha hecho colaboración. El trabajo ha creado una red tan enorme de encuentros y relaciones mutuas que ya todos dependemos de todos. Los múltiples y sorprendentes Medios de comunicación social, cada día más sofisticados y eficaces, han posibilitado esta complejísima dependencia y necesidad que todos tenemos de todos. Impulsados principalmente por el trabajo los hombres estamos cada vez más cerca unos de otros. Teilhard de Chardin lo llamaba «Megasíntesis», porque «todo lo que sube, converge» [45]. Lo podemos llamar solidaridad, aunque este concepto tiene dimensiones humanas aún no exploradas en el mundo del trabajo y de la Técnica, como es favorecer a todos y no ir jamás contra nadie, compartir la carga de los demás, el sentido de corresponsabilidad, el de copropiedad, el proceder escuchando a la conciencia recta que nos dice qué es moralmente bueno y qué es moralmente malo. Sin conciencia no hay solidaridad, ni persona.

Por todo lo dicho aparece claro que el trabajo es un deber de toda persona y que el ocio voluntario es inmoral, cuando la persona está en condiciones de poder trabajar. Es un deber de la persona para consigo misma y para con la sociedad. El que voluntariamente permanece en la ociosidad no se realiza a sí mismo y es un parásito de la sociedad, no colabora al bien común, y se aprovecha de los demás.

En nuestras sociedades el problema más preocupante es el del desempleo, es decir, el de muchas personas que quieren trabajar pero no encuentran un puesto de trabajo porque la automación, la cibernética, las crisis económicas, la mala administración pública, los grandes monopolios, la lucha despiadada entre empresas y empresas, la consigna implacable del máximo beneficio, la saturación de productos y otros factores les privan de la posibilidad de un puesto de trabajo, con las dramáticas consecuencias personales, familiares y sociales que eso lleva consigo. El desempleo o paro laboral es una consecuencia de la falta de solidaridad y de ética. Si hay solidaridad no hay desempleo.

Es claro que todo trabajo lleva consigo una fatiga. Pero eso, que podría parecer un castigo es también un factor humanizador, no sólo porque exige una fortaleza de ánimo para perserverar, a pesar de todo, en el trabajo, sino porque posibilita la paz y el disfrute del descanso merecido, esa satisfacción tan profundamente humana que repercute en el bienestar de la persona y de la familia. El reposo es también un modo de actividad tan esencial al hombre como el trabajo para que el

45. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 263-282.

hombre pueda ser esposo, padre, ciudadano, culto, religioso, amigo, deportista, disfrute de la Naturaleza, etc. El exceso de trabajo puede ser tan perjudicial y alienante como el ocio.

No cabe duda, por todo lo dicho, que si en otros tiempos se tuvo una representación pesimista del trabajo, hoy más bien lo consideramos como uno de los más altos valores humanos. Quedan aún muchas y muy graves injusticias. Hay aún mucha explotación del hombre por el hombre porque las riquezas y el trabajo mismo se distribuyen muy injustamente.

5. La persona en la comunidad civil

Una concepción antropológica respetuosa tanto con los datos objetivos de la Historia, como con las exigencias emergentes de lo íntimo de cada uno de nosotros, no puede menos de atender a la dimensión socio-política del ser humano. Es en la sociedad civil donde más se realiza el «nosotros».

Desde Aristóteles ha quedado ya como una de las definiciones clásicas del hombre el ser un animal político y eso por la misma naturaleza, ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [46]. Animal político quiere decir que el hombre es un ser que necesaria y esencialmente tiene que vivir en la πόλις, en la sociedad o comunidad civil, si ha de vivir como persona. En la Filosofía escolástica, tan inspirada en Aristóteles, se llama sociedad, en general, a toda «unión moral y estable de una pluralidad que con sus actos coopera a un fin común», y sociedad civil a «un conjunto perfecto de muchas familias asociadas para disfrutar del bien común» [47]. En la Filosofía moderna se han dado multitud de definiciones en las cuales no vamos a entrar porque esa discusión no es de este lugar. Se han ocupado largamente del tema Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Comte, Marx, Durkheim, Maritain, Mannheim, y otros muchos.

Lo que en cualquier caso parece evidente es que el hombre experimenta su insuficiencia para el pleno desarrollo de su personalidad y de sus posibilidades y, por ello mismo, experimenta una inclinación natural, incoercible, vehemente, constante y universal a reunirse con otros hombres. De personas y de familias se forma la sociedad civil o sociedad política. Todos los miembros se comprometen en ella a realizar el bien común. La naturaleza del hombre es social porque sólo en la sociedad civil se puede desarrollar convenientemente [48].

El bien común al que hemos aludido es el fin de la sociedad civil. Consiste en que todas y cada una de las personas que forman una sociedad civil tengan la posibilidad de desarrollarse íntegramente como personas y, para eso, que puedan disfrutar, de hecho, de todos los derechos naturales que como personas tienen. Por tanto, el bien común incluye la prosperidad material, la abundancia necesaria para todos de bienes materiales, pero incluye también la posibilidad de que todos los ciudadanos puedan desarrollar sus dimensiones espirituales, culturales, morales, y religiosas tan decisivas en la vida humana, pues aunque el fin de la sociedad civil no sea directamente lo religioso y lo moral, el bien de la persona exige que la sociedad apoye y favorezca cuanto contribuya al desarrollo integral de la persona.

Si el bien común se entiende sólo como conjunto de bienes materiales, el hombre queda frustrado en su misma esencia de persona.

Es claro que el derecho al bien común presupone el deber de colaborar a él. Todo aquel que acepta vivir en una comunidad política, acepta las obligaciones y los derechos propios del ciudadano. La sociedad civil tiene tanto de sociedad, cuando tiene de solidaridad. Por eso, el que no colabora al bien común, el que elude la contribución fiscal, el que explota el trabajo de otro hombre, el que ejerce la violencia, el que propaga la pornografía, el que comercia con las drogas, el que destruye los valores morales o desprestigia la religión, obra moralmente mal y actúa contra el bien común.

También destruyen la comunidad solidaria los fanatismos regionalistas, raciales o religiosos. Porque antes que pertenecer a una región, a una religión o a una raza, somos personas humanas, dependemos todos de todos, nos hacemos todos con todos, entre todos hacemos la Historia, tenemos todos un destino común y tenemos que transmitir los mejores valores humanos a las generaciones venideras. La solidaridad no tiene fronteras ni geográficas ni raciales y menos en nuestra época de planetización y convergencia.

La sociedad tiene derecho a la coactividad. El derecho no se identifica con la coactividad, como quería Kant, pero es coactivo, es decir, la sociedad puede obligar coactivamente a todos sus miembros a que colaboren al fin de la sociedad que es el bien común.

La actual sociedad capitalista, por su principio fundamental, que es la búsqueda del máximo beneficio, por el no menos importante de la concurrencia económica, a veces feroz, por el liberalismo social y económico en que se inspira, es de suyo anti-solidaria, y educa en el principio de «yo antes que tú». No genera un verdadero «nosotros».

Junto al principio de solidaridad hay otro principio que desarrolla la dialéctica de la que acabamos de hablar y que sirve de mediación entre persona y sociedad. Es el principio de subsidiaridad. Hay una ordenación mutua entre persona y sociedad. No pueden existir una sin la otra. Pero la sociedad es una abstracción, lo que en realidad existe son las personas y, si se ha de conceder alguna primacía, tiene que ser a las personas. La advertencia es de la máxima importancia, porque con ella queremos decir que el fin de la sociedad no es su propio engrandecimiento, o su poder, sino el bien de todas y cada una de las personas. Hay una mutua ordenación entre persona y sociedad: la persona es para la sociedad y la sociedad es para la persona. Pero la persona siempre es más importante que la sociedad, aunque es claro que, a veces, la persona se tendrá que ver limitada en sus libertades o derechos por el bien común.

46. **ARISTÓTELES**, *Política*, III, 6, 1278b.

47. **I. GONZÁLEZ MORAL**, S.I., *Philosophia moralis*, Santander 41955, 539-540.

48. Maritain distingue entre comunidad y sociedad: «una comunidad es ante todo obra de la Naturaleza y se encuentra más estrechamente ligada al orden biológico; en cambio una sociedad es sobre todo, obra de la razón y se encuentra más estrechamente vinculada a las aptitudes intelectuales y espirituales del hombre» **J. MARITAIN**, *El hombre y el Estado*, Madrid 1983, 16. Max Scheler ha estudiado las diversas formas de sociabilidad en su obra, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*

Las personas en la sociedad pueden actuar individualmente o asociadas, y esta última es la manera más frecuente y normal de actuación. Tienen necesidad y derecho natural a formar, dentro de la sociedad civil, otras asociaciones múltiples, culturales, políticas, industriales, docentes, religiosas, deportivas, etc. Gracias a ellas la sociedad se articula orgánicamente y no es una masa uniforme. Pues bien, la sociedad, y en su nombre el Estado, tiene que prestar un apoyo (*subsidium*), estable u ocasional, a las personas y a esas que podríamos llamar «sociedades menores» o «sociedades intermedias» porque en ellas la persona encuentra más posibilidades concretas de ejercer y desarrollar sus cualidades.

Esta función subsidiaria significa también que cuando los particulares no puedan realizar o de hecho no realicen determinadas funciones que son para el bien común, es la sociedad organizada, o en su lugar el Estado, quien tiene obligación de realizarlas porque su fin primario es el bien de la comunidad, de todos y cada uno de los miembros de la comunidad civil.

Parte esencial de la sociedad es el Estado. Maritain define el Estado como «aquella parte del cuerpo político cuyo peculiar objeto es mantener la ley, promover la prosperidad común y el orden público y administrar los asuntos públicos» [49]. El Estado es la estructura política que da unidad a la pluralidad de individuos y familias. Para que haya una sociedad tiene que haber *pluralidad unida*. La unidad se logra por el fin común, por las mutuas obligaciones, pero el encargado de hacerla realidad es el Estado.

El Estado detenta la autoridad que se define como «el derecho de obligar a todos los miembros de la sociedad para que cooperen con sus actos al bien común». Sobre el Estado, pues, recae la obligación primera de dirigir la sociedad hacia el bien común, de fomentar la solidaridad y de ejercer el principio de subsidiaridad, es decir, respetar y ayudar a las sociedades intermedias y a las iniciativas privadas. El principio de subsidiaridad del Estado tiene aplicaciones prácticas en el campo de la enseñanza, de la sanidad, etc. Pongamos un ejemplo de permanente actualidad: Toda persona, por ser persona, tiene derecho a enseñar a otra lo que ella sabe. Supongamos que veinte médicos se ponen de acuerdo para enseñar a los jóvenes a ser médicos. Está claro que tienen todo el derecho de hacerlo, tienen derecho a montar una Facultad de Medicina. El Estado tendrá que vigilar para garantizar que los médicos que estudien en esa Facultad salgan bien formados, pero nunca podrá impedir a esos médicos el que enseñen a otros. Más aún como el que haya buenos médicos es para el bien común, el Estado deberá favorecer y ayudar, incluso económicamente, esa iniciativa ya que el Estado no es el dueño del dinero de la Hacienda Pública sino el administrador. El dueño es el pueblo. Si no hay nadie que organice Facultades de Medicina, o éstas son insuficientes, el Estado debe organizarlas porque es para el bien común el que en la sociedad haya médicos y buenos médicos. El ejemplo puede extenderse a innumerables otros casos. ¿Hemos pensado alguna vez por qué es el Estado el único que dicta, y de manera impositiva, los planes de estudio

49. **J. MARITAIN**, *El hombre y el Estado*, Madrid 1983, 26.

de Enseñanza Media? ¿Con qué derecho se arroga ese monopolio? Instituciones sociales que tienen experiencia docente de siglos acaso ¿no podrían ofrecer otros modelos alternativos de enseñanza y formación de niños y adolescentes? ¿ No podría haber en la sociedad varios planes de formación y luego que los padres –que son quienes tienen el deber y el derecho primario de educar a sus hijos– eligiesen el que creyesen más apto? El Estado, como hemos dicho antes, deberá tener una supervisión general, pero viola los derechos de los particulares y de las familias si no admite más proyecto educativo que el que él impone. Los ejemplos podrían multiplicarse aunque es verdad que en otros campos distintos del de la enseñanza, los Estados son más tolerantes. Pero en el área de la enseñanza y de la educación, los Estados llamados liberales, han sido siempre muy poco liberales.

Así pues, el principio de subsidiaridad aplicado al Estado puede enunciarse así: El Estado debe respetar y ayudar las iniciativas sociales mientras no perjudiquen al bien común, y hacer lo que no haga la iniciativa social, si es necesario para el bien común.

El Estado recibe la autoridad del pueblo y el pueblo, a su vez, de Dios. Lo explicamos: Dios ha hecho al hombre naturalmente social. Luego *mediatamente* Dios es también el autor de la sociedad. Ahora bien, para que haya verdadera sociedad tiene que haber dos elementos: pluralidad y unidad. La pluralidad son las familias y los individuos. El principio unificador de ellos es la autoridad o Estado. Si Dios quiere la sociedad quiere también la autoridad. Luego entonces *el origen último* de la autoridad es Dios. *El sujeto primario* es el pueblo porque es él el que a las inmediatas forma la sociedad. El pueblo luego delega la autoridad en el Estado y le pone los límites que quiere. Actualmente le limita la autoridad mediante la Constitución aprobada por todo el pueblo. En otras épocas lo hacía mediante los fueros, los privilegios de las regiones o estamentos sociales, costumbres inmemoriales, etc.

Sólo si la autoridad proviene mediatamente de Dios, puede obligar *en conciencia* a los ciudadanos.

Si como querían Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorff, los liberales políticos y todos los positivistas, la autoridad nace únicamente de un contrato artificial, si sólo nace por voluntad de los hombres, entonces las leyes no pueden obligar *en conciencia*, porque ningún hombre puede obligar a otro en conciencia, eso sólo puede hacerlo un Ser Supremo ante el cual todos seamos responsables. Y si las leyes no obligan en conciencia sólo obligan por la amenaza de la coactividad, en cuyo caso las sociedades no serían humanas [50].

Por lo dicho se ve que el Estado tiene que estar siempre al servicio de la sociedad, nunca la sociedad al servicio del Estado. Cuando el Estado somete la sociedad a su servicio aparece la dictadura. «El Estado es inferior al cuerpo político en cuanto todo, está al servicio del cuerpo político en cuanto todo» [51].

50. Expone con amplitud, claridad y precisión todo el problema de la autoridad civil **F. SUÁREZ**, *De legibus*, l. III, *Defensio fidei*, l. III. Son obras fundamentales para una seria comprensión de la sociedad y la autoridad.

51. **J. MARITAIN**, *El hombre y el Estado*, Madrid 1983, 27.

Muchos Estados modernos considerados como democráticos, son llamado «Estados del bienestar» porque se considera que su misión es dar el bienestar a todos los ciudadanos. Este planteamiento lleva consigo el riesgo de la acumulación de poder en el Estado por la hipótesis de que luego lo hará revertir plenamente en beneficio de todos los ciudadanos y, lo que es más peligroso, sucede además que los ciudadanos, en lugar de tomar ellos las iniciativas y el ejercicio de sus derechos, lo piden y lo esperan todo del Estado, con lo cual aumentan su prepotencia. «Es un hecho que todo lo que es grande y poderoso tiene una tendencia instintiva a desbordar sus propios límites y experimenta naturalmente la tentación de hacerlo. El poder tiende al incremento del poder» [52].

Hemos apuntado tres grandes temas humanos, la sociedad, la política e implícitamente la economía. Es en las infinitas relaciones que crean esas tres realidades donde se tiene que desarrollar la persona. Pero estas notas quedarían incompletas si no dedicásemos unas líneas a la dimensión moral, es decir, a las normas morales que deben regir los comportamientos humanos, en las situaciones que tales relaciones crean en la persona.

Es claro que la organización social, la organización política y la organización económica tienen una autonomía y que pueden darse muchas y legítimas formas de estructuración en las tres áreas. Existen amplias ciencias específicas para cada una de ellas que las estudian. Pero los actos humanos, en esos tres ámbitos y en todos los demás por ser humanos, tienen siempre un valor moral, son moralmente buenos o moralmente malos. No tratamos aquí de descender a la casuística. Basta recordar que las personas todas, por ser personas, tienen obligación de vivir conforme a su naturaleza de personas en todas sus actuaciones.

Pues bien, la ley que nos manda y nos enseña a vivir conforme a nuestra naturaleza personal, se llama *Ley natural*. Es éste un concepto muy combatido y, a veces, muy mal interpretado pero lo consideramos de vital importancia, si se entiende correctamente, para la vida de la persona en todas sus dimensiones, singulares, familiares, sociales, políticas y económicas. Por ello consideramos necesario detenernos, siquiera sea brevemente, en él. El hombre es el único ser moral, pero es necesario saber en qué se funda la moralidad.

La idea de una Ley natural, válida para todos los hombres, la tuvieron ya los griegos. Sófocles en su *Antígona* hace alusión a *leyes no escritas e inmutables*. Los estoicos, Cicerón, san Pablo, san Agustín, santo Tomás, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y todos los clásicos la han defendido. En nuestros días muchos iusnaturalistas, con particular profundidad Jacques Maritain [53].

Ante todo hay que decir que sin legislador no hay ley. Ahora bien un legislador cuyos mandatos obliguen a toda persona, siempre y en conciencia, sólo puede ser alguien que sea más que los hombres, y ante el que los hombres sean responsables, sólo puede ser Dios. Damos, pues, por un hecho la existencia de un Dios Legislador, Providente y ante el que somos responsables. Por eso, santo Tomás y

---

52. J. MARITAIN, *o.c.* 27-28.
53. J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite,* Fribourg, Suisse 1986.

Francisco Suárez ven la Ley natural como una participación para la naturalez mana de la Ley eterna divina que manda conservar el orden de todas las cos decir, que cada ser proceda conforme a su naturaleza.

Nadie que tenga un elemental sentido común negará que se da una natura humana y que esa naturaleza es la misma en todos los hombres. Sobre ella v la cultura y la Historia, porque es evidente que antes que pertenecer a tal cultu tener tal historia somos todos personas humanas. En virtud, pues, de la misma turaleza humana hay un orden o una disposición que la razón humana puede cubrir y de acuerdo con la cual la voluntad humana debe obrar para conform con los fines esenciales y necesarios del ser humano. *La ley no escrita o Ley n ral es la que nos manda vivir como personas.* Todo lo que existe en la Natural tiene su Ley natural, es decir su normalidad de funcionamiento. Los vivien irracionales realizan los fines de su naturaleza espontánea e instintivamente. I seres inteligentes y libres *deben* alcanzar los fines de su naturaleza por los actos bres. El *deber* es una obligación moral, en conciencia. Nace la moralid Aparece la posibilidad del acto moralmente bueno o moralmente malo.

Esto es lo que podríamos llamar el «momento ontológico» de la Ley natur Pero hay que considerar además el «momento gnoseológico», o sea el cono miento que los hombre tenemos o podemos tener de la Ley natural. La Ley nat ral es una ley no escrita, promulgada a través de la misma razón que es capaz descubrir lo que es y lo que no es coherente con la persona como tal. Por ello explica que sólo a medida que la razón ha ido despertando, sólo a medida que ha ido descubriendo más y más lo que es la persona humana, se han ido desc briendo las obligaciones y los derechos concretos que lleva consigo ser y actu como persona, los preceptos de la Ley natural.

Ahora bien, como el despertar de la razón ha sido muy lento y ciertamente a le queda mucho a la razón por descubrir, se explica que haya habido y aún haya m chos errores en el conocimiento de los preceptos y de los valores de la Ley natur En algunos pueblos, la poligamia, el suicidio, el aborto, la eutanasia, el incesto, hurto, la esclavitud, etc. no se consideraban inmorales, incluso a veces se estimab como acciones virtuosas. Esto significa que la razón se hallaba en estado crepusc lar. Es obvio que la razón aún no está en su plenitud y que, andando los años, la r zón irá descubriendo nuevas dimensiones de la persona que hoy aún no hemos de cubierto. Los errores cometidos en el conocimiento de la Ley natural no dicen na contra la verdad de dicha Ley, como los errores cometidos contra la Matemática la Astronomía no dicen nada contra la verdad de la Matemática o de la Astronomi

Por la insuficiencia de la razón para descubrir todo lo que es la persona, Di ha querido instruir a los hombres y ha revelado al pueblo de Israel lo que llam mos el decálogo, los diez mandamientos que, son diez modos de vivir como pe sonas, diez líneas esenciales del comportamiento moral humano. (No parece q el tercer mandamiento «santificar las fiestas» sea de Ley natural). Es claro que revelación posterior, sobre todo la evangélica, ha ayudado mucho a descubrir l valores, las obligaciones y los derechos de la persona. Esos datos revelados s hoy patrimonio de la Humanidad, aunque muchos pueblos o personas no los rec

nozcan como revelados por Dios. De esas orientaciones, por ser generales, se han ido deduciendo después muchas concrecciones y valores humanos tal como aparecen en los Tratados de Moral, en los de Derecho Natural o en las Declaraciones de Derechos humanos [54].

Maritain, interpretando a santo Tomás, piensa que el conocimiento de la Ley natural más que por un discurso estrictamente racional, se obtiene *por inclinación*, «este conocimiento no es un conocimiento claro por conceptos y juicios conceptuales: es un conocimiento oscuro, no sistemático, vital, que procede por experiencia tendencial o "connaturalidad" y en el que el intelecto, para formar un juicio, escucha y consulta la especie de canto producido en el sujeto por la vibración de sus tendencias interiores» [55]. Significa que progresiva y evolutivamente las inclinaciones superiores de la naturaleza humana han despertado la razón para que conociera las diferencias entre el bien y el mal, y experimentase la obligación de hacer el bien y evitar el mal en hechos y casos específicos [56].

La Ley natural es una Ley de leyes, en cuanto que las leyes positivas, sean de la clase que sean, no pueden nunca contradecir a la Ley natural y si la contradicen pierden todo su valor, dejan de ser obligatorias en conciencia, se las puede desobedecer o, en determinados casos, habrá obligación de desobedecerlas, por ejemplo, si imponen la esterilización, el aborto, o la eutanasia. Así la Ley natural es también una defensa de la libertad de la persona frente a las arbitrariedades posibles del Poder.

En la Antigüedad y en el Edad Media se prestó más atención a las obligaciones que nacían de la Ley natural que a los derechos. Fue la Ilustración del siglo XVIII, la que puso de relieve la importancia de los derechos de la persona como exigidos también por la Ley natural. Por desgracia esto no sucedió sin grandes conmociones y violencias sociales y sin grandes errores ideológicos, pero ha sido positivo para las personas el que se hayan descubierto y formulado muchos derechos humanos. Sería de desear un equilibrio que conjugase las obligaciones y los derechos. Hay derechos naturales porque hay obligaciones naturales. Porque tenemos obligación de observar la Ley natural y vivir como personas tenemos el derecho de que nadie nos lo impida.

---

54. Cfr. **J.M. PALACIOS**, *El problema de la fundamentación metafísica de los derechos humanos*, Revista de Filosofía (Madrid) 2ª serie, VI (julio-diciembre 1986) 257-273.

55. **J. MARITAIN**, *El hombre y el Estado*, Madrid 1983, 108-109.

56. No entramos en la discusión que provocó Hugo Grocio (1583-1645) cuando escribió que la ley natural obligaría a los hombres «aun cuando concediésemos –lo que no se puede pensar sin el mayor delito– que Dios no existe o que no se preocupa de las cosas humanas». *De iure belli ac pacis*, Paris 1625. Prólogo n. 11. La discusión posterior ha versado y versa sobre la obligatoriedad de la Ley natural para los que no creen en Dios y de ahí ha derivado la pregunta de si es posible fundamentar la obligación moral en la sola razón. *El Secretariado para los no creyentes* del Vaticano, en su revista *Ateísmo y Diálogo*, años 1982 y 1983, publicó las respuestas de filósofos y teólogos a la pregunta formulada: si es posible una Ética sin Dios. El parecer más general era que aunque es evidente que de hecho personas ateas pueden ser, y de hecho son, personas enteramente honestas, sin embargo, la fundamentación teórica de una moralidad de valor universal y necesario, obligatoria en conciencia, es imposible sin un Legislador supremo, superior a los hombres y ante el que todos seamos responsables.

Es evidente que tanto la teoría socio-política que hemos expuesto brevísimamente, como la teoría de la fundamentación moral y jurídica, están presuponiendo una concepción metafísica de la persona y un sentido de religación del hombre con Dios. Sin esto no creemos posible una seria y profunda fundamentación de la estructura social, de la política y de la moral del hombre. Pero nuestra cultura de hoy es antimetafísica, tiene alergia a planteamientos como los que acabamos de hacer y se resiste emocionalmente a darles valor, aunque no pueda demostrarles erróneos. Por eso, desde la Ilustración y Kant se han buscado sistematizaciones «racionales» que por serlo pudiesen ser mejor aceptadas por todos. Kant, Hegel, Marx, Comte, Weber, Mannheim, la Escuela de Frankfurt, por no citar más que algunos de los más relevantes, desde diversos presupuestos, han intentado proyectos de organización social y moral pretendidamente «racionales». No podemos entrar aquí en una discusión con ellos.

Basta comentar, en unas líneas, el último intento de racionalización hecho por Jürgen Habermas, representante de la «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt [57]. Después de hacer una crítica muy incisiva a la actual sociedad industrializada y, puesto que da por hecho que la fundamentación metafísica y religiosa de la moral ya no es aceptable, cree que las sociedades modernas ya no pueden fundarse en cosmovisiones unitarias que proporcionen una identidad común caracterizada por contenidos sociales y morales fijos. Tampoco la Filosofía y las ciencias pueden lograrlo, a lo más podrán ejercer una función sugeridora respecto a los contenidos determinados en cada momento dado. No queda, pues, sino tornar al ideal ilustrado de la racionalidad, una Teoría de la sociedad en la que la teoría y la práctica caigan bajo una forma de racionalidad capaz de aportar a la vez explicaciones y justificaciones. El concepto habermasiano de razón incluye necesariamente la idea de una «vida buena». Para no caer ni en el Positivismo ni en el Idealismo, propone una racionalidad consensuada –*sit venia verbo*–, es decir lograda mediante un diálogo comunicativo, con un lenguaje purificado que evite todos los prejuicios. Defiende, pues, una teoría consensual de la verdad, un consenso entre todos los miembros de la sociedad que sea resultado de una discurso realizado bajo las condiciones formales del lenguaje que definen la situación comunicativa ideal. Los contenidos sociales y morales obtenidos no deben considerarse inmutables, son siempre criticables y revisables. Toda norma moral y toda decisión política quedaría en función de *discursos prácticos* y sería el estadio del fin de las legitimaciones ideológicas. La nueva identidad colectiva no se apoyaría en ninguna ideología, ni en ninguna organización determinada (la Iglesia, el Partido, etc.) sino que tendría una forma netamente reflexiva, expresada por el diálogo y el consenso. Un ejemplo sencillo: la norma moral «no matarás a un inocente», ya no se podría justificar ni desde un mandamiento divino, ni desde una Ley natural, sino sólo desde la racionalidad del proceso discursivo común que condujo a la generación de esa norma. El último paso de la emancipación humana

---

57. Seguimos para nuestro brevísimo resumen la completa exposición del pensamiento de Habermas hecha por **E.M. UREÑA**, *La Teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid 1978

será el reinado de la moral universal fundamentada en la estructura del lenguaje. Es un ideal que requiere un lento proceso evolutivo.

Habermas intenta resolver con su *Teoría crítica* el problema de la realización de una sociedad mejor y de la realización de la persona en la sociedad, en otros términos, una verdadera emancipación de la sociedad y de la persona. La propuesta de Habermas es tan ingenua y tan deficiente como las de sus predecesores ilustrados. ¡Quién puede creer en un consenso racional obtenido por el diálogo que logre estructuras y sociedades realmente humanas y verdaderos valores morales! ¡Hace falta demasiada fe para creer en eso!

6. La persona en la comunidad religiosa

Quedaría incompleto este estudio antropológico-filosófico si no dedicáramos unas páginas a un profundo problema que ha estado, está y estará siempre presente en la reflexión filosófica: el problema religioso o, de otra manera, la relación del hombre con Dios. Este problema es muy denso y muy extenso y tiene, al menos cuatro posibles tratamientos: 1°) la pregunta metafísica ¿existe Dios?; 2°) la pregunta psicológica: ¿qué representación tenemos de Dios?; 3°) la pregunta antropológica: ¿qué significa Dios para el hombre?; 4°) la pregunta sociológica: ¿qué sentido tiene para el hombre la vivencia comunitaria de lo religioso?[58]

A la primera pregunta responde la Metafísica. Una Metafísica seria, realista y profunda no puede menos de alcanzar con certeza la existencia real de un Dios personal, distinto del mundo, fundamento absoluto de todo lo contingente, Ser subsistente e imparticipado, principio y fin de todos los entes, razón última del ser de todo lo que es[59]. A la segunda responde la Psicología: Qué representación se forma cada uno de Dios, es un tema de la máxima importancia por la dificultad que en sí mismo encierra, ya que a Dios como es en sí «nadie le ha visto nunca» (Jn 1, 18). También por los factores extraños que pueden concurrir en la formación subjetiva de la imagen de Dios, como la presencia del super-yo, las primeras experiencias religiosas, etc. Es decisiva la influencia que puede tener la representación de Dios en la aceptación o el rechazo de la realidad de Dios.

Pero puesto que aquí no podemos estudiar estos dos problemas, damos por demostrada la existencia de Dios, reconocemos la dificultad de una correcta representación del ser de Dios, del que siempre tendremos un conocimiento analógico y oscuro, y pasamos a los temas más específicos de la Antropología: qué significa Dios para el hombre y qué valor tiene la experiencia comunitaria de lo religioso.

---

58. Entre la ingente bibliografía sobre estos temas puede verse **G.M.M. COTTIER**, *Panorama actual del ateísmo*, Madrid 1973; **SECRETARIAT POUR LES NON-CROYANTES**, *L'indifference religieuse*, Paris 1978; **M. NEUSCH**, *Aux sources de l'atheisme contemporain*, Paris 1977; **L.G. CARVAJAL**, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander 1991; **A. LÉONARD**, *Pensamiento contemporaneo y fe en Jesucristo*, Madrid 1985; **M. BORGHESI**, *Posmodernidad y cristianismo*, Madrid 1997.

59. Además de los tratados clásicos sobre la existencia de Dios, se consultará con utilidad la obra de **X. ZUBIRI**, *El hombre y Dios*, Madrid 1984. T. Adorno escribe: «El pensamiento que no se decapita, termina en la trascendencia», **T. ADORNO**, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 401.

La primera de estas preguntas está en íntima conexión con la pregunta por el sentido de la vida. Efectivamente, cualquier persona, por poco reflexiva que sea, se preguntará alguna vez en su vida, sobre todo cuando llega la hora del dolor, del fracaso, de la desilusión, y, sobre todo, de la muerte, qué sentido tiene esta vida y si tiene «uno, ninguno o cien mil», como en la comedia de Pirandello. No pocos pensadores, exponentes de nuestra época, se lo han preguntado[60]. Recientemente el novelista Milan Kundera, en su novela *La insoportable levedad del ser*, dice con amargura: «Por eso la vida parece un boceto. Pero ni siquiera un boceto es la palabra precisa porque un boceto es siempre un borrador de algo, la preparación para un cuadro, mientras que el boceto que es nuestra vida es un boceto para nada, un borrador sin cuadro»[61].

La extendidísima desesperanza de encontrar un sentido a la vida, está originada principalmente por «la muerte de Dios» de la que hablaba Nietzsche. Al desaparecer la fe en un Dios que nos ha dado la existencia, que nos acompaña en el itinerario de nuestra vida y que nos espera al final de ella, el hombre se ha quedado como quien entra en un bosque intrincado, y cuando está en lo más profundo, pierde las huellas y ya no sabe ni cómo ha llegado, ni dónde está, ni por dónde tiene que seguir caminando. El hombre de hoy, con frecuencia, no sabe quién es, ni de dónde viene, ni a dónde va, ni qué tiene que hacer en la vida. A diferencia de lo que sucedía en la época de los existencialistas, los postmodernos quieren que vivamos esta derelicción sin tragedia sino con frialdad e indiferencia. ¡Si se puede!

Y es que el problema del sentido de la vida humana es un problema religioso. El último y definitivo problema del hombre es el problema de Dios. Dios es la clave del enigma humano. Si Dios existe y vive en relación con el hombre y le espera al final, la vida tiene un sentido y un valor; si Dios no existe, entonces hay que afirmar con Max Horkheimer que sin Dios no se da ni sentido absoluto, ni verdad absoluta y la moral se convierte en una cuestión de gusto o de capricho: «Es vano tratar de salvar un sentido absoluto sin Dios»[62]. Albert Einstein, por su parte confirmaba lo mismo: «¿Qué sentido tiene nuestra vida y cuál es el de la vida de los vivientes, en general? Poder dar una respuesta a esta pregunta significa ser religioso. Tú preguntas si tiene algún sentido formular tal interrogante. Y yo respondo: quien encuentra carente de sentido su propia vida y la de sus hermanos, no sólo es desgraciado sino que apenas está capacitado para vivir». Y de él mismo confesaba que se contaba entre los «hombres profundamente religiosos»[63].

---

60. *Cfr.* **M. BENZO**, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid ²1972; **A. LÓPEZ QUINTÁS**, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, 1989. **VÍCTOR E. FRANKL**, *Ante el vacío existencial*, Barcelona 1980; *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 1982; *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona 1981. Para todo el tema de la relación Dios-hombre es importante el libro de **J. ALFARO**, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988. Puede verse también **W. PANNENBERG**, *El destino del hombre*, Salamanca 1981.

61. **M. KUNDERA**, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona ¹⁶1988, 16.

62. **M. HORKHEIMER**, *Theismus-Atheismus*, en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt 1974, 227.

63. *Cit.* en **H. KÜNG**, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 854.

El problema del sentido afecta no sólo a la vida singular de cada persona sino también al conjunto de la historia de toda la Humanidad. Habría que preguntarse cuál puede ser el sentido de tantos esfuerzos, de tantas ilusiones, de tanto trabajo, de tantos éxitos y de tantas injusticias entre los hombres.

Cuando nos preguntamos por el sentido de la vida humana, sea singular, sea colectiva, lo que intentamos es buscar algo que la haga inteligible, valiosa y digna de ser vivida con ilusión. Y aquí afirmamos que la última condición de la inteligibilidad y del valor de la vida humana es nuestra esencial religación con Dios [64]. Nadie entre los contemporáneos ha estudiado con más profundidad esta esencial, ontológica e inevitable religación del hombre con Dios, que Xavier Zubiri. Por eso recogemos aquí algunas de sus ideas principales, de manera incompleta y no todas por la extensión y la difícil densidad de su pensamiento, aunque aportamos reflexiones personales [65].

La persona humana, por la estructura misma de su realidad contingente, se halla necesariamente remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta. El ser contingente por ser contingente no puede subsistir sin la participación y la comunión del Ser Absoluto. Esa realidad última no puede ser otra que Dios, único ser Absoluto. Dios no como una especie de causa eficiente, como *natura naturans*, subyacente a los seres, sino como una presencia del Ser Absoluto en la cosas constituyéndolas formalmente como realidades, sin identificarse con ellas, ya que de sí mismas y por sí mismas no tienen el ser ni lo pueden tener. En el caso de las personas humanas, es algo que está constituyendo mi remisión al fundamento divino de mi propia realidad personal en la configuración de mi propio yo. Dios está en el fondo de las cosas y especialmente en el fondo de las personas fundantemente.

Esta fundamentación es un momento de mí propio yo. Dios y la persona humana se encuentran incursos en la experiencia de lo real. El Dios trascendente realiza una donación al hombre que lo constituye en su misma esencia de un ser relativamente absoluto. Una donación personal en la que Dios precisamente lo que le da a la persona humana es justamente su verdad real. Las cosas no serían cosas sin el Ser Absoluto continuadamente fundante. La persona no sería persona sin el Ser Absoluto Personal continuadamente personalizante. Con esa donación de Dios, el hombre queda constituido en un ser relativamente absoluto.

Así, puede decirse que el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios sino que *es* formalmente experiencia de Dios. Esto no significa que la experiencia de Dios sea la experiencia de un objeto llamado Dios, ni un estado más o menos emocional, sino la experiencia metafísica de una realidad fontanal y fundamentante de un ser contingente por parte de un Ser Absoluto que, por ser absoluto, tiene que ser plenitud de Verdad y plenitud de Bien. La finitud del hombre es formalmente ex-

64. Sobre el significado de la palabra «sentido de la vida» y diversas teorías, puede verse la obra ya citada de **M. BENZO**, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid ²1972.

65. Seguimos principalmente sus obras, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, y *Naturaleza, Historia*

periencial y, al mismo tiempo que tengo la experiencia de mi finitud, tengo
periencia de que me hago absolutamente persona y me constituyo absoluta
como yo, como un ser ab-soluto frente a todo lo demás y a todos los demá
experiencia de mi ser como *relativamente* absoluto posibilita mi experiencia
Ser *absolutamente* absoluto. La experiencia de Dios no es otra cosa sino la
riencia de lo absoluto en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fu
en una realidad fundante.

De todo esto aparece no sólo que estamos implantados en el ser, sino que
mos enviados a la existencia, la existencia es algo dado no elegido, un algo q
impulsa a vivir. Estamos obligados a existir porque previamente estamos *reli*
a lo que nos hace existir, vinculados a algo que *previamente nos hace ser*, a
lo que venimos. En la religación hay el doblegarse del reconocer ante lo qu
hace ser. Así reconocemos la necesidad de *fundamentalidad* de la existenc
mana. Fundamento es aquello que es raíz y apoyo a la vez. La religación af
todos los seres contingentes, pero sólo en el hombre se actualiza formaln
Todos los seres contingentes tienen esa religación, pero sólo en la persona se
liza reflejamente porque es el único ser capaz de reflexionar y saber qué es y
es. La conciencia refleja del yo personal contingente remite inevitablemen
conciencia de la religación esencial con el Tú absoluto.

Así pues, la religación con Dios, Ser último, absolutamente absoluto
dante es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia huma
acción divina –en Dios ser y actividad es lo mismo– se compenetra con
pues debe unirse inmediatamente con todo lo que en mí haya de conting
deba, por tanto, ser sustentado. Pero en mí todo es contingente, lo cual s
que la acción de Dios y Dios mismo que se identifica con su actividad, lleg
ta lo más profundo de mí mismo. Sin identificarse conmigo mismo. Allí
yo soy ser encuentro a Dios.

El hombre no tiene el problema de Dios sino que la íntima constitución
yo es formalmente el problema de Dios. Por ello la religación o religión no e
que se tiene o no se tiene, sino que sencillamente el hombre, lo quiera o
quiera, *es* religión. Puede tener o no tener religiones positivas pero lo que no
de es estar ontológicamente desvinculado de Dios. La religación o religión
dimensión formal del ser personal humano. La religión, en cuanto tal, no
sentimiento, ni un acto de obediencia, ni un puro conocimiento, ni una fuerz
la acción sino una actualización refleja del ser religado del hombre.

Ese reconocimiento se expresa en el culto en el más amplio sentido de la
bra. Así, el culto a Dios nace en el hombre de la conciencia gozosa de sentir
tológicamente religado al Absoluto y de tal manera que sin Él, no podemo
Hemos dicho gozosa porque si el Absoluto es el fundamento de la persona
las personas, él no puede menos de ser persona y, si es persona, no puede
de ser amor. No hay verdadera persona sin amor y no hay plenitud de perso
plenitud de amor. Si en cada momento yo recibo mi ser, en cada momento y
querido por Dios. Que Dios sea amor no es sólo un dato de la revelación cri
(1 Jn 4, 16), sino una necesidad ontológica del ser Infinito, o Pleno en su ser

Estas reflexiones que no son ajenas al pensamiento clásico [66] nos hacen ver que Dios, por su esencia infinita en la que los contrarios contingentes se unifican, *–coincidentia oppositorum–* es al mismo tiempo, inmanente y trascendente a las cosas y las personas. Inmanente porque está en todas las realidades fundando y donándoles su ser que siempre es participado. Trascendente porque nunca se identifica con las cosas ni con las personas. Es falsa, pues, la representación de un Dios lejano y remoto, como quería el deísmo y es falsa la representación panteísta de un Dios identificado con el mundo. En el hombre inmanencia y trascendencia de Dios coinciden. La esencia de la creatura espiritual consiste en estar fundada sostenida y finalizada por lo supraesencial. La participación que Dios hace de sí mismo, en cuanto realidad absolutamente trascendente, constituye, aun en su total gratuidad, la realidad más inmanente de la creatura [67]. Esa interioridad de Dios a las personas es la que hacía a san Agustín afirmar a Dios como *«intimior intimo meo»*, más íntimo a mí que yo mismo, y eso sin dejar de ser trascendente y distinto de mí. Íntimo e inmanente y , por eso, cercano a mí. Trascendente y, por ello, distinto y superior a mí.

Esta religación o vinculación a Dios, que Zubiri expone con gran profundidad, ya nos hace ver que nuestra vida humana tiene un sentido real. Por el hecho mismo de estar así religados al Ser Absoluto, que es Amor total, y supuesta la inmortalidad personal de la que ya hemos hablado, el sentido de nuestra vida no puede ser otro que alcanzar la plenitud consciente de esa religación con el Amor y, por tanto, con la felicidad, cuando ya las limitaciones de esta vida no nos lo impidan. El sentido de la vida humana es el amor verdadero, y el último sentido es Dios como plenitud de Amor. El último sentido del ser contingente es el Ser Absoluto.

Lo que hemos expuesto en términos metafísicos pero reales, lo expresan los personalistas de manera más accesible, aunque sólo desde los presupuestos metafísicos puede entenderse debidamente. Y en su exposición aparece más claramente el verdadero y definitivo sentido de la vida humana.

Ya hemos hablado en este capítulo de cómo cualquier verdadera comunión «yo-tú» personificante, permanece abierta y remite y exige, como esperanza y plenitud de sentido, una relación con el Tú Absoluto. La persona sólo queda constituida como persona en una triple relación «yo-mundo», «yo-tú», «yo-Dios». La forma perfecta de la primera es el arte, de la segunda el amor, de la tercera la religión. Cada una de ellas, pero de menos a más y coordinadas entre sí, acaban por constituir la mismidad de la persona. Si el hombre se queda sólo en una de ellas no se realiza como persona [68].

---

66. Santo Tomás expresaba ya las mismas ideas, *cfr. Summa Theologica*, l. I, q. VIII, c., donde concluye así: «Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde *oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime»*. También Max Scheler escribe que «esta esfera de un Ser Absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo [...]. La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural», **M. SCHELER**, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, B.IX, Bern 1976, 68.

67. Sobre este tema escribe **K. RAHNER**, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln, 598-601.

68. En estas consideraciones nos inspiramos principalmente en **M. BUBER**, *Ich und Du*

La triple apertura estructural de este diálogo revela la decisiva importancia fundante de la relación a un Tú eterno y omnipresente que penetra en aquellas otras relaciones, a la vez que las transciende infinitamente. Para llegar a esta conclusión basta con realizar un análisis fenomenológico integral. Entonces se descubre que el «yo» humano es siempre un «yo dado», transido de temporalidad, en constante proceso de autorrealización, ya que el hombre es apertura tendencial hacia la Plenitud, es decir, trascendencia hacia Dios. La condición humana relacional postula un Tú constitutivo y absoluto fundante porque nunca el hombre, aunque se sumerja en su propio fondo, puede descansar del todo en sí mismo y es consciente de ello. La persona no puede hacerse enteramente persona sólo mediante su relación consigo misma, con el mundo o con los demás, necesita además la relación con un Tú *semper maior*.

La ontología del ser se transforma así en una ontología de la relación personal que, en último término, es una relación de amor. El último tú del yo es Dios, y la verdadera relación con Él es el amor. Ese amor, al ser plenificante, es el que confiere a la vida humana sentido, esperanza y alegría. La tragedia del hombre contemporáneo es que no puede decir Tú al Dios que considera muerto. He ahí su desesperante soledad y frustración.

Además «la relación del yo en el hombre a su tú en Dios es, a su vez, la base espiritual de su relación al tú en el hombre. Sólo el que ha encontrado en Dios su verdadero tú, halla el camino recto que lleva al tú en el hombre y, viceversa, en su relación con el hombre puede comprobar la autenticidad de su relación con Dios» [69].

No cabe elegir entre el amor a Dios y el amor a los hombres. Ambos forman parte de un único proceso de personalización. Si Dios está presente en toda persona, abrirse a ella, entrar en un diálogo de amor con ella es entrar en comunión con Dios. Lo más que podemos ver de Dios es una persona humana porque es el ser mundano que más participa del ser de Dios.

Algunos autores, principalmente Kant, reducen la religión a la moral. No es exacto. La moral, como ya hemos dicho, necesita un último fundamento religioso, pero la actitud religiosa, teniendo una dimensión moral porque es humana, no es formalmente igual que la actitud moral. Ambas se implican pero son distintas. Un hombre no religioso puede ser moralmente intachable.

Desde estas perspectivas, aparece muy claro el valor y la importancia de la religión en la realización plena de la persona. Acusar a la religión de alienante como hizo Feuerbach y su discípulo Marx, es no haber entendido nada del auténtico fenómeno religioso. Que en la Historia haya habido deformaciones de ese fenómeno, no dice nada contra la verdad y el valor de la religión en cuanto tal. Tampoco Freud comprendió el hecho religioso cuando hizo de la religión no otra cosa que un conato de superación del complejo de Edipo, una divinización de la figura paterna, una sublimación del super-yo, un elemento más del «inventario psicológico de la Humanidad» para defenderse de los instintos. Los filósofos positivistas y analíticos se niegan a hablar de Dios porque desconocen la Metafísica y desconocen que cuan-

---

69. **F. EBNER**, citado en **A. LÓPEZ QUINTÁS**, *Pensadores cristianos contemporáneos*, Madrid 1965, 136-137.

do nosotros hablamos de Dios ya somos perfectamente conscientes de que nuestros conceptos: ser, persona, comunión, amor, etc, aplicados a Dios y a los hombres, no son unívocos sino análogos, lo que significa que lo que decimos de Dios es verdad, pero no toda la verdad, porque de Dios es mucho menos lo que sabemos que lo que ignoramos. Cabe pues un verdadero lenguaje humano de lo divino.

El hombre gravita con todo su ser hacia lo absoluto. Cuando no acepta al Dios personal y fundante busca otros absolutos: el dinero, el sexo, el poder, la ciencia, la razón. Benedetto Croce escribe: «Donde se introduce la sombra del trascendente, se hace la niebla y en la niebla se puede introducir de todo. En primer lugar nada menos que la niebla misma. En ese caso se tiene como solución el agnosticismo, la ignorancia consciente [...]. Pero se puede introducir además el propio arbitrio, el capricho o el interés individual»[70].

Por fin hay que subrayar aquí que tal como cierta teología protestante entiende la relación del hombre con Dios, en ella el hombre es reducido a «cosa» de Dios, una «cosa» de la que Dios hace lo que bien le viene sin la menor consideración, ¡le condena o le salva porque sí!, no mira al hombre como un hijo, objeto de sus ternuras. De ahí el «temor y el temblor» ante Dios al que Kierkegaard dedica una de sus obras. Por eso hemos insistido en que la relación de Dios con el hombre es, y no puede no ser sino una relación de amor.

Las formas en que lo religioso se ha expresado y se expresa han sido y son variadísimas, correctas unas y otras incorrectas hasta la superstición o la extravagancia. Pero entrar en ese estudio es más propio de una *Fenomenología de la religión* que de una *Antropología Filosófica*.

El fenómeno religioso debidamente vivido produce inmediatamente la intercomunión humana. Ante todo porque, como acabamos de decir, es radicalmente una recepción del amor que Dios nos ofrece, una respuesta a él y un encuentro con ese mismo Ser Absoluto también en el fondo de todas las demás personas, sean quienes fueren. No cabe elegir entre el amor a Dios y el amor a los hombres. Ambos forman parte de la religación íntima con el Ser. Entrar en un diálogo de amor con los demás es un modo de entrar en comunión con Dios. Por eso, la religión tiende siempre a la comunión, o mejor a la comunidad.

Se equivocaba Kierkegaard al hacer del hombre que vive en el estadio religioso, un solitario guiado por una fe singular en su Dios singular, un hombre que vive «en una relación absoluta con el Absoluto» un hombre silencioso, incomprendido y angustiado, que recibe a solas la comunicación de Dios y a solas le responde, «una relación que se relaciona consigo misma»[71]. El que se contenta con «vivir interiormente» o sólo para sí, tendrá las experiencias religiosas o pseudo-religiosas que pueda tener pero será ajeno a los sufrimientos, a los gozos, a las ilusiones, a las esperanzas, a los trabajos de los demás. No actualiza plenamente su religación al ser. La religión, por su misma naturaleza, tiende a crear verdadera comunidad, una comunidad gozosa de fe, esperanza y amor, una comunidad de culto en

70. B. CROCE, *Filosofia della prattica*, Bari [6]1950, 284.

71. Sobre estos temas ver sobre todo S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, y *La enfermedad mortal*.

adoración y oración ante el Ser Absoluto, y una comunidad fraterna y solidaria. no crea comunidades así es que no se ha entendido plenamente, o que no se vi de verdad lo religioso. Es muy sintomático que la religión cristiana, desde el m mento en que nace, vive comunitariamente (Hch 4, 32-34).

La persona es, pues, para la comunidad. Pero la comunidad es también para persona. La persona tiene el derecho de esperar que la comunidad religiosa la ayu a descubrir y potenciar el densísimo contenido que encierra su religación con Di En la comunidad se sentirá acogida, estimada y amada como persona. En ella de cubrirá la presencia del Absoluto y la verdad, la belleza, el amor y la esperanza. comunidad le transmitirá el sentido del esfuerzo, de la solidaridad y, sobre todo, sentido último de la vida, el «para qué» de la vida inspirador del «cómo». En sun la ayudará a experimentarse como persona, con toda la belleza de esa realidad.

La comunidad religiosa entre los cristianos se llama Iglesia, del grie ἐκκλησία tomado, a su vez, del hebreo *Kahal*, que significa etimológicamente por el contexto en que se utiliza en los libros bíblicos, la convocatoria de un pu blo elegido, para fines religiosos. Desde una fenomenología del hecho religio cristiano, la Iglesia es el pueblo de Dios jerárquicamente organizado, en el cual persona encuentra la mediación para recibir la verdad y la vida que vienen Dios a los hombres, y en cuyo ámbito puede ser ayudada a realizar con más pe fección su dimensión religiosa y personal, mediante el ejercicio del amor. L verdaderos fieles pueden pronunciar con todo sentido el «nosotros», un «nos tros» abierto que no conoce barreras económicas, sociales, políticas, raciales ideológicas porque en lo religioso, como en el ser, todos somos iguales.

Los breves datos aportados sobre la comunidad religiosa pueden dar la impr sión de excesivamente ideales y todos sabemos que las comunidades religiosas realizan de hecho esa perfección. Efectivamente, ellas buscan realizar ese id pero, puesto que el ideal está encarnado en personas humanas, hay que contar c el componente humano –demasiado humano– de tales comunidades. Las limitac nes humanas obstaculizan la realización del ideal, a veces lo deforman o lo pierd de vista. Eso no significa sino que las comunidades religiosas son históricas, con cionadas a las circunstancias espacio-temporales y que la idea, al encarnarse, que rebajada a la realidad limitada de lo humano. Lo humano adecuadamente compre dido ofrece una resistencia a veces insuperable a la idea. No por eso deja la idea tener su valor íntegro. Si se quiere es utópica, la utopía de lo santo. Pero como mostrado Ernst Bloch en su libro *Das Prinzip Hoffnung*, es la utopía no alcanza (*noch nicht*, todavía no), y acaso nunca alcanzable, la que mantiene al hombre en esperanza y en la tensión hacia la consecución y la realización del ideal. No impo ta demasiado que no se alcance el ideal de la persona religiosa o de la comunid religiosa, importa sobremanera que se mantenga la tensión hacia él. Es esa tensi la que día tras día realiza progresivamente a la persona[72].

72. Entre la inabarcable bibliografía sobre Filosofía de la Religión citamos como importantes P. OR GAT, SI., *Philosophie de la religion, Synthèse critique des systèmes contemporaines en fonction d'un r lisme personnaliste et communautaire*, 2 vols., 1948. H. DUMERY, *Philosophie de la religion*, Paris 195

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO

El índice analítico ofrece sólo una primera información sobre la temática tratada